جناب عبید اللہ فہد فلاحی

اسلام کا نظریۂ حاکمیت وخلافت اور مولانا فراہیؒ

قرآن پاک کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ فیصلہ کرنے کا اختیار اور فرماں روائی کا حق صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔ اللہ کی حاکمیت جس طرح کائناتی ہے اسی طرح سیاسی وقانونی بھی ہے اور اخلاقی واعتقادی بھی۔[1] حاکمیت کا یہ تصور اسلام کے بنیادی اصولوں میں سے ہے اور آغاز اسلام سے آج تک تمام علماء وفقہاء کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ محض کونی حاکمیت ہی نہیں بلکہ سیاسی حاکمیت بھی اللہ ہی کے لیے خاص ہے اور اس میں کوئی فرد یا ادارہ یا عوام شریک نہیں ہیں۔ اللہ ہی مختار مطلق ہے۔[2] وہی غیر مسئول اور غیر جواب دہ ہے۔[3] وہی تمام اقتدار کا مالک ہے۔[4] وہی ایک ہستی ہے جس کے اختیارات کو محدود کرنے والی کوئی طاقت نہیں ہے[5] اور اسی کی ذات منزّہ عن الخطاء ہے۔[6]

علم سیاست کی اصطلاح میں حاکمیت یا اقتدار اعلیٰ (SOVEREIGNTY) کا لفظ جب کسی شخص یا ادارہ کے لیے بولا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا حکم قانون ہے، اُسے ریاست کے شہریوں پر غیر محدود اختیارات حاصل ہیں، افراد اس کی غیر مشروط اطاعت پر مجبور ہیں، اس کے حاکمانہ اختیارات کو کوئی طاقت محدود نہیں کرسکتی۔ صاحب حاکمیت کو محدود اور پابند کرنے والا کوئی قانون نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے وسیع اختیارات قرآنی نقطۂ نظر کے مطابق، اللہ کے سوا کسی کو حاصل نہیں ہیں۔

قرآن کا مطالعہ ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ انسان اس دنیا میں حاکم اعلیٰ کا نائب ہے۔[7] وہ خدا کی سیاسی وقانونی حاکمیت کو نافذ کرنے والا خلیفہ ہے اس کے اختیارات محدود اور متعین ہیں اسے نہ قانونی حاکمیت حاصل ہے نہ سیاسی خود مختاری۔ اس کا فریضہ اللہ کے احکام واوامر کو نافذ کرنا ہے۔[8] لیکن نیابت خداوندی یا الٰہی خلافت کا یہ مقام کسی فرد واحد،

کسی خاندان یا کسی مخصوص طبقے کا حق نہیں ہے بلکہ ان تمام لوگوں کا حق ہے جو اللہ کی حاکمیت کو تسلیم کریں اور رسول کے لائے ہوئے قانون الٰہی کے سامنے سر جھکا دیں۔ یہیں سے اسلام کا نظامِ خلافت مغرب کے سیاسی نظام سے متضاد اور مختلف ہو جاتا ہے کیونکہ مغرب کی ریاست مطلق العنان اور مختار مطلق ہے اور اسلام کی جمہوری خلافت اللہ کے قانون کی پابند ہے۔

علومِ سیاسیہ کی جدید اصطلاح میں صاحبِ حاکمیت (SOVEREIGNTY) سے مراد ہے ایسا شخص یا مجموعۂ اشخاص ہے جو سب پر بالادست ہو، قوت و طاقت میں، مقام و مرتبہ میں اور حقوق و اختیارات میں سب سے عظیم اور بزرگ ہو[9] معروف ہے کہ (SOVEREIGNTY) کا لفظ دراصل فرانسیسی لفظ (SOVERAIN) سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں عظیم الشان، بلند و بالا اور بالادست، اور یہ فرانسیسی لفظ لاطینی زبان کے (SUPRANUS) سے نکلا ہے جس سے (SUPER) بطور صفت کے مشتق ہوا[10] مغرب میں بتدریج یہ لفظ اس طرح ارتقاء کے مراحل سے گزرا کہ بالادستی، مطلق العنانی اور اختیارات کی غیر محدودیت جیسی صفات ریاست کو عطا ہوتی رہیں اور اس طرح دن بدن سیاسی ریاست مضبوط تر اور مستحکم تر ہوتی رہی پہلے قوم اور قومیت (NATION, NATIONALITY, NATIONAL ISM) کے تصورات نے جنم لیا اور پھر مطلق العنان اقتدار اعلیٰ کا تصور جڑ پکڑتا گیا۔ جین بوڈن (JEAN BODIN) (۱۵۳۰ء-۱۵۹۶ء) سولہویں صدی عیسوی کے فرانسیسی مفکر نے سب سے پہلے مغرب کو یہ نظریہ دیا۔ اس طرح اسے ہم مغرب کے تصور حاکمیت کا بانی کہہ سکتے ہیں۔★

جین بوڈن نے یوروپ میں مذہبی منافرت دیکھی، اندرونی انتشار، خانہ جنگی اور مذہب کے نام پر عوام کا استحصال دیکھا اور اس کے بالمقابل طاقتور بادشاہوں کا عروج اور اختیارات پایائیت کے ردّعمل میں سیاسی طالع آزماؤں کی قوت کا بھی مشاہدہ کیا اور اسے مجبور ہو کر فرانس میں امن و قانون کی بحالی اور مذہبی منافرت کے خاتمہ کے لیے قومی و ملکی بادشاہوں کے ہاتھ

★ اس ضمن میں مشہور عالم سیاسی مفکر MACHIAVELLI (میکیاولی ۱۴۶۹ء-۱۵۲۷ء) کا ذکر نہ جانے کیوں نہیں کیا گیا جب کہ اس کی کتاب THE PRINCE نے مغربی سیاسیات کو کافی متاثر کیا ہے۔ میکیاولی کی غیر اخلاقی سیاست کی وجہ سے علامہ اقبال نے اس کے لیے "مرسلے از حضرت شیطان" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ (مرتب)

مضبوط کرنا پڑے اور اس طرح ایک استبداد کے خاتمہ کے لیے اس نے دوسرے استبداد کا سہارا لیا۔ اس نے سیاسی حکمرانوں کو قانونی، اخلاقی اور فلسفیانہ جواز فراہم کیا اور اقتدار اعلیٰ کی تعریف اس طرح کی کہ مزاحمت و مخالفت اور ریاست سے اختلاف کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔ اس کے خیال میں مقتدر اعلیٰ کی اعلیٰ شناخت یہ ہے کہ وہ عوام کی مرضی کی پروا کیے بغیر اپنا قانون ان پر نافذ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے[11]۔ بوڈن کا کہنا تھا کہ ایک طاقت ایسی ہونی چاہیے جو تمام اختیارات اور طاقتوں کا سرچشمہ ہو، جس کے چشمِ ابرو سے حاکمیت کے تمام مسائل حل ہوتے ہوں اور جس پر پابندی عائد کرنے والی کوئی طاقت نہ ہو۔ اس مفکر کے بقول حاکمیت ریاست کے شہریوں پر مطلق اور غیر مشروط کنٹرول اور اقتدار کا نام ہے۔ وہ تمام قوانین پر فوقیت اور تمام ضابطوں پر بالاتری کی متقاضی ہے۔ بوڈن کے مطابق جو شخص دوسروں سے قانون اخذ کرتا ہو حاکمِ اعلیٰ نہیں ہو سکتا کیونکہ حاکمیت اپنی فطرت میں ناقابلِ تقسیم ہے[12]۔

تھامس ہابس (۱۵۸۸ء-۱۶۷۹ء) انگریز فلسفی کو کلیسا اور ریاست کے باہمی تصادم سے دلچسپی تھی۔ اس نے فرانس اور اٹلی کے تمام بڑے شہروں کا سفر کیا۔ وہاں کے سیاسی مسائل و مشکلات کا بچشم خود مشاہدہ کیا اور اس سے اس کے خیالات میں انقلابی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ درحقیقت انگلینڈ کی خانہ جنگی اور فرانس میں فرانڈ کی جنگوں نے ہابس کے افکار کی تعمیر و تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا ہے[13]۔ ۱۶۴۲ء میں، جب کہ کروم ویل (CROMWELL) نے چارلس اول کو شکست فاش دی، اس نے فرانس میں پناہ لی اور وہیں اپنی مشہور زمانہ تصانیف (DE CIVE) اور (LEVIATHAN) تیار کیں[14]۔ آخر الذکر کتاب میں اس نے معاہدہ عمرانی (SOCIAL CONTRACT THEORY) کا تصور پیش کیا۔ ہابس کے نظریہ کے مطابق فطری ریاست دراصل خانہ جنگی کی ریاست تھی۔ اس قدرتی دور میں باہمی آویزش، عناد پرستی اور بربریت معمولات میں شامل تھی، چنانچہ تحفظ زیست اور تحفظ ناموس کی خاطر تمام انسانوں نے اپنی فطری خواہشات سے دست بردار ہو کر ایک ایسے فرد یا مجموعۂ افراد کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا جو ان پر حکومت کر سکے، انھیں تحفظ فراہم کر سکے اور ان کے مفادات کی پاسبانی کر سکے[15]۔ ہابس کا یہ عمرانی معاہدہ حکمراں اور معاشرہ کے درمیان منعقد نہ ہوا تھا بلکہ افراد نے خود ہی جمع ہو کر یہ ذمہ داری قبول کر لی تھی۔ حکمراں اس معاہدہ

کا کردار نہ تھا بلکہ افرادِ معاشرہ نے اپنے مفادات کو سامنے رکھ کر حکمراں کے سامنے از خود جبینِ اطاعت جھکا دی تھی۔ جین بوڈن کی طرح تھامس ہابس نے بھی کلیت پسندی، آمریت اور مطلق العنانی کا نعرہ لگایا۔ ہابس نے معاشرہ کے باہمی خلفشار اور تصادم کو روکنے اور امن عامّہ کو بحال کرنے کے لیے ایک خود مختار اور آمر مطلق کے وجود کو ضروری قرار دیا۔[16]

جان لاک (JOHN LOCKE) (۱۶۳۲ء۔۱۷۰۴ء) نے بھی معاہدۂ عمرانی کا تصور پیش کیا مگر قدرے مختلف انداز میں۔ لاک کے مطابق فطری ریاست محبت واتحاد، امن و شانتی اور آزادی و مساوات کی ریاست تھی تاہم افراد اور معاشرے کے درمیان معاہدہ ہوا تا کہ فطری حقوق کی حفاظت ہو سکے اور تحفظ ذات کا احساس پیدا ہو۔ افراد نے اپنے بعض حقوق سے معاشرہ کے حق میں دست برداری اختیار کر لی اور اس طرح یہ معاہدہ وجود میں آیا۔[17] ریاست کی مطلق طاقت لاک نے سوسائٹی کو عطا کی اور ریاست معاشرہ کی مشنری اور ایجنٹ قرار پائی تا کہ عوام کے مسائل حل ہو سکیں۔[18]

جان جاک رُوسو (JEAN JAQUES ROUSSEAU) (۱۷۱۲ء۔۱۷۷۸ء) نے معاہدۂ عمرانی کا اپنا تصور پیش کیا۔ اس نظریہ کے مطابق ہر فرد نے اپنے تمام حقوق پوری اجتماعیت کے حوالہ کر دیے۔ اس معاہدہ نے اجتماعیت یا معاشرہ کو افراد پر مکمل بالادستی اور آمرانہ خود مختاری عطا کر دی۔[19] رُوسو کے مطابق عوام ہی حاکم مطلق ہیں اور ریاست میں ان سے بالاتر کوئی طاقت نہیں ہے اس لیے ریاست کے حکمرانوں کو تبدیل کرنے کا حق صرف عوام کو حاصل ہے اور قانون کی ترمیم و تنسیخ بھی انہی کے فرائض و اختیارات میں شامل ہے۔

رُوسو نے فرانس کے سیاسی مدّو جزر سے دلچسپی لیتے ہوئے "حکومتی اختیارات کی محدودیت" (LIMITATION OF GOVERNMENT POWER) کا نظریہ دیا جس میں اخلاقی و اعتقادی پابندیوں کی جگہ قانونی موشگافیوں کا زیادہ دخل تھا۔ اس نے حکومت اور مقتدر اعلیٰ کے درمیان تفریق قائم کی اور اول الذکر کو حاکم اعلیٰ کا انتظامی و تنفیذی ایجنٹ (EXCECUTIVE AGENT) قرار دیا۔[20] رُوسو کا خیال تھا کہ حکومت کو محدود و پابند کرنا ناگزیر ہے کیونکہ قانون کی تنفیذ اور ریاست کے انتظام و انصرام کے دوران طاقت کا غلط استعمال

ہو سکتا ہے۔ وہ حکومت کو قانون سازی کے اختیارات نہیں دیتا اور اسے عوام کے اندر محدود اور ان کے لیے خاص کر دیتا ہے تا کہ حکومت ریاست پر مالک و مختار بن کر نہ بیٹھ جائے۔ روسو نے گرچہ مسائل سے بحث کی اور ان کی اہمیت پر روشنی ڈالی مگر انھیں حل نہ کر سکا★۔ حکومت اور ریاست کے درمیان متناسب اور موزوں تعلقات و روابط کی عدم موجودگی آج بھی سیاسی دنیا کا ایک اہم ترین مسئلہ ہے۔

جان آسٹن (JOHN AUSTIN) (۱۷۹۰ – ۱۸۵۹ء) کے نزدیک مقتدر اعلیٰ وہ شخص یا مجموعہ اشخاص ہے جس کی مرضی اور خواہش کے آگے معاشرہ جھکنے پر مجبور ہوتا ہے مگر وہ خود کسی برتر کی اطاعت کا عادی نہیں ہوتا۔[22] آسٹن کے مطابق قانون اُن احکامات کے مجموعہ کا نام ہے۔ جو مقتدر اعلیٰ سے صادر ہوتے ہیں۔[23] یہ مقتدر اعلیٰ ہر اُس معاشرہ میں موجود ہوتا ہے جہاں قانون کا وجود ہو، اس لیے آسٹن کے حساب سے مقتدر اعلیٰ ایک بھی ہو سکتا ہے اور متعدد بھی۔ مثال کے طور پر انگلینڈ میں بادشاہ یا ملکہ، اراکین ہاؤس آف لارڈز اور عوام سب کے مجموعہ کو اس نے مقتدر جماعت کا نام دیا۔[24]

آسٹن نے اقتدار اعلیٰ کی جو تعریف کی ہے اس میں (Sovereignty) اور حکومت کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے بلکہ اس کی تحریروں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکومت ہی اقتدار اعلیٰ کا دوسرا نام ہے۔ دراصل اس نے معاشرہ کو بحیثیت مجموعی مقتدر اعلیٰ ماننے سے انکار کر دیا۔ اس کے نزدیک معاشرہ کا ایک طبقہ ہمیشہ حکمراں اور مقتدر اعلیٰ رہا ہے اور دوسرا طبقہ رعیت بن کر ذمہ دار شہری کا کردار ادا کرتا رہا ہے۔[25] آسٹن کے اس نظریہ پر تنقید کی گئی ہے کہ اس سے کلیت پسندی و آمریت کو تقویت ملی اور مطلق العنان حکومت کو استحکام ملا۔ مزید یہ کہ یہ نظریہ اُن معاشروں میں ناقابلِ عمل ہے جہاں قانون سازی اور حاکمیت دستوریت کی تابع ہے۔[26]

★ روسو کا کمال یہی ہے کہ اس نے عوام کی آواز کو وزن دیا اور حکمرانوں کے اختیارات کو محدود کرنے کی بات کی۔ چنانچہ اسے ۱۷۸۹ء کے انقلاب فرانس کے معماروں میں شمار کیا جاتا ہے اس نے ان مسائل کے حل کا دعویٰ بھی نہیں کیا بلکہ دوسروں کی توجہ ان مسائل کی طرف مبذول کرائی۔ (مرتب)

آسٹن کی مندرجہ بالا تعریفِ حاکمیت کو بالکلیہ رد کرتے ہوئے لیون ڈگیٹ (LEON DUGUIT) (۱۸۵۹ - ۱۹۲۸ء) نے دعویٰ کیا کہ ریاست کی ایک ناگزیر اساسی صفت کے بطور حاکمیت کو پیش کرنا محض ایک افسانہ ہے جس کی تغلیط ہونی چاہیے۔ اس نے SOCIAL CONTRACT) معاہدۂ عمرانی کی بجائے (SOCIAL GROUP) یعنی اجتماعِ عمرانی کا تصور پیش کیا[۲۷] حکومت کے لیے اس نے خدمتِ عوام (PUBLIC SERVICE) کا نظریہ دیا۔ ڈگیٹ کے مطابق حکومت کی طاقت و قوت محض اس لیے ہے کہ "عمرانی و سماجی اجتماع" کی مرضی کی تکمیل ہو اور اس کی خواہش کی تنفیذ ہو۔

ڈگیٹ کہتا ہے کہ سچی حکومت اسی وقت تک باقی رہ سکتی ہے جب تک کہ وہ عوام کی مرضی اور آرزو کی ترجمان ہو۔ حکومت چلانے والے دوسرے شہریوں کی طرح محض افراد ہیں وہ عوام سے کسی معنی میں قوت و طاقت یا مقام و مرتبہ کے اعتبار سے بالاتر اور ممتاز نہیں ہیں۔ ہر پہلو سے ان دونوں طبقوں میں مساوات اور برتری پائی جاتی ہے۔ البتہ ڈگیٹ اتنا فرق ضرور مانتا ہے کہ حکومت کے مناصب پر فائز لوگ "دباؤ کی طاقت" (THE FORCE OF CONSTRAINT) کو قابو میں رکھتے ہیں۔[۲۸]

ڈگیٹ نے سیاسی اخلاقیات کے کچھ اصول مرتب کرنے کی کوشش کی۔ اس کے لیے اس نے POSITIVE LAW (مثبت قانون) اور OBJECTIVE LAW (مقصدی قانون) میں تفریق کی۔ مثبت قانون کا مطلب اس کے نزدیک ایسے احکام و قوانین سے ہے جو عوامی طاقت کے ذریعہ بنتے، نافذ ہوتے اور عمل میں آتے ہیں۔ جب کہ مقصدی قانون عبارت ہے ایسے ضوابط و قواعد سے جو عوام کی منظم منظوری اور استناد رکھتے ہیں۔[۲۹] اس کا نقطۂ نظر ہے کہ عوام مثبت قانون کی اطاعت اس لیے کرتے ہیں کہ اسے مقصدی قانون کی منظوری حاصل ہوتی ہے۔ اگر مثبت قانون کے کسی عمل کو مقصدی قانون کی حمایت اور پشت پناہی حاصل نہ ہو تو وہ غیر قانونی اور ناجائز ہو جاتا ہے۔[۳۰] اس طرح ڈگیٹ نے فطری قانون کے نظریہ کا ابطال کیا اور ایسے قوانین کی تردید کی جو ہر دور کے تمام لوگوں کے لیے جائز اور درست تا[illegible] ہوں۔ اس نے مثبت قانون کو فطری قانون سے مختلف پایا کیونکہ مثبت قانون کی تائید میں

سائنسی و عقلی طریقے اور منہاج ہوتے ہیں جب کہ فطری قانون کو مذہبی عقاید کی حمایت حاصل ہوتی ہے اور سائنٹفک طریقۂ کار کی مخالفت۔[۳۱]

ہیرالڈ جے لاسکی (HERALD J. LASKI) (۱۸۹۳ء تا ۱۹۵۰ء) نے بھی اقتدارِ اعلیٰ کے تصور کو چیلنج کیا۔ اس نے برملا کہا کہ دنیا میں ایسی کسی چیز کا وجود نہیں ہے جسے اقتدارِ اعلیٰ (Sovereignty) سے تعبیر کیا جائے کیونکہ یہ تصور ہمیشہ محدودیت کا شکار ہوتا رہا ہے۔ ہر ملک کے سیاسی، معاشی اور سماجی حالات اس کی کارکردگی پر اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ لاسکی کے بقول اقتدارِ اعلیٰ کا تعین کرنا دشوار کام ہے۔ اس نے ریاست ہائے متحدہ امریکہ کا نام لیا جہاں مقتدرِ اعلیٰ کی تعیین خاصا مشکل ہے۔[۳۲]

لاسکی بنیادی طور پر (LABOUR MOVEMENT) کا متحرک کارکن تھا اور اُسے مزدور تنظیموں کو مقتدر ریاست (SOVEREIGN STATE) کے دست برد سے بچانا اور اس کے کنٹرول سے گلو خلاصی کرانا تھا۔ اس نے اپنی تصانیف (AUTHORITY IN THE MODERN STATE) اور (THE FOUNDATION OF SOVEREIGNTY) میں مقتدرِ اعلیٰ اور صاحبِ حاکمیت کے خلاف بحث کی اور سیاسی تکثیریت (POLITICAL PLURALISM) کے اصول کا دفاع کیا۔ بعد میں (A GRAMMAR OF POLITICS) میں اس نے عدم ارتکاز کے نظریہ (THEORY OF DECENTRALIZATION) کی وکالت کی اور حکومت کے اختیارات پر بڑی قدغنیں لگائیں۔ اس نے منظم اجتماعیتوں کے حقوق کی آواز بلند کی اور عوامی معاملات میں ان سے صلاح و مشورہ کی تاکید کی۔[۳۳]

اس مختصر مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حاکمیت کے متعلق مندرجہ بالا نظریات مغربی ممالک کے مختلف ادوار کی مخصوص ضروریات کی پیداوار تھے۔ جس طرح کے حالات معاشرہ میں موجود تھے اور ان کے جو تقاضے اور ضروریات تھیں اُن کو سامنے رکھ کر ان مفکرین اور سیاسی فلاسفہ نے افکار و نظریات تراشے اور اپنے فہم اور مقدور کے حساب سے حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے نظریہ سازی کی۔

جیسے بوڈین اور تھامس ہابس نے ایک فرد یا مجموعۂ افراد کو مطلق العنان اور آمر بنانے

کی حمایت اس لیے کی کہ اس وقت کے فرانس اور انگلینڈ میں جو مذہبی تصادم، اندرونی انتشار ولا قانونیت، سیاسی افراتفری اور کلیسا وریاست کی آپسی چپقلش پائی جاتی تھی شاید اس کے تدارک کے لیے کسی مرد آہن کے فولادی ہاتھوں ہی کی ضرورت تھی چنانچہ اس ضرورت کو سامنے رکھ کر Leviathan تصنیف کی گئی اور مقتدر اعلیٰ کو معاہدۂ عمرانی میں شریک نہ کر کے عوام کے حقوق واختیارات پر اسے غیر مشروط غلبہ عطا کر دیا گیا۔

دوسری طرف لاک اور روسو نے عوام کی مطلق العنانی اور حاکمیت کا اعلان اس لیے کیا کہ فرانس میں عوامی جدوجہد شروع ہو چکی تھی اور عوام کج کلاہوں کی قبائیں نوچ رہے تھے۔ ایسے عوامی دور میں عوامی حاکمیت کا نعرہ ہی وقت کی ضرورت تھا جسے لاک اور روسو کی نظریہ سازی نے پورا کیا۔ لاسکی نے معاہدہ عمرانی کے تمام تصورات اور حاکمیت کے تمام نظریات کو افسانہ قرار دیا کیونکہ تمام ریاستوں میں مختلف منظم اجتماعیات وجود میں آچکی تھیں اور بیسویں صدی کے آغاز میں PRESSURE OF GROUPS اور جماعات مفادات کے اثرات بڑھتے جارہے تھے چنانچہ لاسکی نے ان اجتماعیتوں کے مفادات کی وکالت کی، انھیں سند جواز عطا کیا اور انتظامی وحکومتی معاملات میں ان کی شرکت کے لیے نظریات کی تراش خراش کی۔ بعد میں پولینڈ میں کمیونسٹ پارٹی کا جو حشر ہوا اور روس میں پروسترائیکا کی جو مہم چلی اس نے لاسکی کے افکار ونظریات کی تصدیق کر دی۔

مغرب میں تصور حاکمیت کی آفرینش وارتقاء کے جملہ مراحل جس طرح طے ہوئے انھیں دیکھ کر یہ نتیجہ نکالنا چنداں مشکل نہیں کہ اس مسئلہ میں ان کے یہاں زبردست اختلافات موجود ہیں۔ ہر مفکر نے اپنے ملک کے مخصوص مسائل کو سامنے رکھ کر حاکمیت کا وہ پیکر پسند کیا جو اس کی قوم کو راست آسکتا تھا۔ ہاں ان تمام فلاسفہ کے یہاں قوت (power) کا تصور قدر مشترک کے طور پر موجود ہے۔ حاکمیت کا ہر نظریہ اپنے ساتھ اقتدار اور طاقت رکھتا ہے۔ دوسری خاص بات یہ ہے کہ حاکمیت کا تصور دراصل کلیسا کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو چیلنج کرنے کے لیے تراشا گیا تھا۔ ابتدا میں کلیسا کے مقابلہ میں بادشاہوں کو مقتدر اعلیٰ بنایا گیا اور بعد میں یہ اقتدار جمہور کو منتقل ہو گیا، اس لیے حاکمیت کا لفظ جب مغربی مصنفین ومفکرین استعمال

کرتے ہیں تو کلیسا وریاست کے درمیان تفریق بلکہ اول الذکر پر آخر الذکر کا اقتدار ہمیشہ ایک نصب العین کے طور پر ان کے ذہنوں میں موجود ہوتا ہے۔

مسلمانوں کے سیاسی افکار کی تاریخ میں بھی حاکمیت اعلیٰ کی بحثیں ملتی ہیں گرچہ مختلف اصطلاحات کے ساتھ اور دوسرے سیاق میں ان پر گفتگو کی گئی ہے۔ مسلمان مفکرین نے مغرب سے بہت پہلے اس اہم مسئلہ پر توجہ دی ہے اور حاکمیت کی نظریہ سازی کے ساتھ اسے ہم عصر سلاطین وخلفاء پر منطبق بھی کیا ہے۔ مثال کے طور پر ابن ابی الربیع (نویں صدی)، ابوالنصر فارابی (۸۷۰ء۔۹۵۰ء) — اور صاحب المقدمہ عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۳۲ء۔۱۴۰۶ء) کے نظریات حاکمیت بڑے دلچسپ اور لائق مطالعہ ہیں۔

ابن ابی الربیع کے خیال میں انسان ایک صاحب فکر حیوان ہے مگر اپنی تمام ضروریات خود بخود پوری نہیں کر سکتا۔ اسے دوسرے فن کاروں اور ماہرین کے مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر وہ لوہار ہے تو بڑھئی کی ضرورت سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ گویا کوئی آدمی تنہائی کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اسے معاشرے میں دوسروں کے تعاون وتعامل سے ہی زندگی کو خوش گوار اور دلچسپ بنانا ہوتا ہے۔ یہی ضرورت تھی جس نے گاؤں، شہر اور ملک کو وجود بخشا۔

ابن ابی الربیع کے بقول مختلف راستوں سے برائیاں جنم لیتی ہیں: ایک تو خود اس کی ذات برائیوں کی طرف راغب ہوتی ہے جس پر عقل کے ذریعہ غلبہ پایا جا سکتا ہے۔ دوسرے ہم عصر شہریوں کی جانب سے بھی برائی سرزد ہوتی ہے جیسے ضوابط وقواعد اور قوانین کے ذریعہ حدود میں رکھا جا سکتا ہے۔ تیسرے نمبر پر دوسرے شہروں اور قصبات سے بھی برائی داخل ہو جاتی ہے اور اس پر قابو پانے کے لیے شہر کے گرد فصیلیں اور خندقیں کھود دی جاتی ہیں اور فوجیوں کی باڑ بھی کھڑی کی جا سکتی ہے۔

اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابن ابی الربیع کے خیال میں انسان "قانون امر ونہی" کے تحت ہی منظم زندگی گزار سکتا ہے۔ اگر متعدد روساء منظر عام پر آجائیں تو ان کی باہمی آویزش کے نتیجہ میں برائیاں جڑ پکڑیں گی اس لیے اس کے خیال میں خواہ شہر ایک ہو یا متعدد شہر آباد ہوں حکمراں ہر حال میں ایک ہوگا تاکہ پوری رعیت اسی کی اطاعت کرے۔[۳۴]

ابن ابی الربیع کے بقول اس حاکم واحد کو اپنے فرامین واحکام کی تنفیذ کے لیے عمّال وافسران

بھی رکھتے ہوں گے، لیکن عمّال اس کے ماتحت ہوں گے اور حاکم ریاست کی مرضی اور خواہش کی اطاعت اسی طرح کریں گے جس طرح بدن کے مختلف اعضاء انسان کی مرضی کے تحت حرکت کرتے رہتے ہیں۔ ریاست میں کوئی بالاتر اور بالادست طاقت ایسی نہ ہوگی جو حاکم کو کسی قانون کی تنفیذ میں روک سکے یا اس پر کوئی پابندی لگا سکے۔[۳۵]

اس سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ابن ابی الربیع نے وحدتِ اختیارات یا حاکمیت پر اس قدر زور دیا ہے کہ اس نے حکومت کو عضویت (ORGANISM) کا کردار عطا کر دیا ہے اس کا مطلب ہے کہ وہ حاکمِ اعلیٰ کی بالادست قوت اور حتمی اقتدار کو تسلیم کرتا ہے۔ اور ابن ابی الربیع کے الفاظ میں رئیس (حاکمِ اعلیٰ) وہ ہے جس کا اقتدار ریاست میں مطلق ہو، غیر محدود ہو، کوئی انسانی طاقت اس پر قدغن نہ لگا سکے اور اس کے اختیارات ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ تفریق ہوں۔[۳۶]

ابن ابی الربیع کے ان خیالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ LEGAL SOVEREIGNTY قانونی حاکمیت کا قائل و معترف تھا اور اس کا یہی وہ نظریہ تھا جسے متعدد صدیوں بعد سولہویں اور سترہویں صدی میں جین بوڈین اور تھامس ہابس نے اپنے اپنے الفاظ میں پیش کیا اور اس فکر کے بانیانِ اولین میں اپنا نام لکھوایا۔

ابو النصر فارابی نے حاکمیت کے متعلق جن نظریات کی تبلیغ کی ہے ان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مثالی ریاست (المدینۃ الفاضلۃ) میں انسانی اجتماع و تنظیم کی غایت شہریوں کے لیے خوشی و مسرت کا حصول ہے اور اس مثالی ریاست کا مقتدرِ اعلیٰ وہی ہو سکتا ہے جو اخلاقی اور فکری و علمی سطح پر مکمل اور کامل ہو۔[۳۷]

فارابی بھی اپنی بحث کا آغاز "سببِ اوّل" یعنی اللہ کی ذات سے کرتا ہے[۳۸] جس سے "العقل الفعّال" وجود میں آتی ہے۔ یہی فعّال عقل اسے حیوانوں سے ممتاز کرتی اور بامِ عروج پر پہنچاتی ہے۔ ذہنِ انسانی کو فارابی "العقل المستفاد" کا نام دیتا ہے جو "العقل الفعّال" کے بغیر بے حس و حرکت رہتی ہے۔ فارابی کے نزدیک انسان میں چار فطری صلاحیتیں ودیعت ہیں: قوتِ متخیلہ یعنی غور و فکر کی صلاحیت، قوتِ ناطقہ یعنی عقلی صلاحیت، قوتِ حسّاسہ یعنی محسوس

کرنے کی صلاحیت اور قوتِ نزوعیہ یعنی بحث و تکرار کی صلاحیت۔ ان چاروں صلاحیتوں میں سے فارابی قوتِ ناطقہ اور قوتِ نزوعیہ کو انسانوں میں منفرد و مخصوص قرار دیتا ہے جن کی وجہ سے دوسرے حیوانات سے انسان ممتاز ہو جاتا ہے۔ انسان قوتِ ناطقہ کے ذریعہ علم حاصل کرتا ہے اور خیر و شر، نیک و بد اور نفع و نقصان میں تمیز کرتا ہے اور قوتِ نزوعیہ انسان میں کسی چیز کی محبّت یا اس سے نفرت پیدا کرتی ہے۔ اس قوت کے باعث حسرت و مسرّت اور حظ و الم کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ فارابی کا انسان ارسطو کے انسان کے برعکس مدنی الطبع نہیں ہے بلکہ اپنی قوتِ نزوعیہ کے باعث جھگڑالو اور تصادم پسند واقع ہوا ہے لیکن قوتِ ناطقہ اسے اپنی اس جبلّت و طبیعت پر قابو پانے کے لیے راہ ہموار کر دیتی ہے اور وہ باہمی فوائد کے پیشِ نظر آپسی جھگڑوں سے کنارہ کش ہو جاتا ہے۔[۳۹]

فارابی ریاست کو انسانوں کے ایک معاہدۂ عمرانی کا نتیجہ تصور کرتا ہے جو اس کے نزدیک انسان کی جنگ جو فطرت کے باعث وجود میں آیا۔ اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ اپنی نزوعی جبلّت کی وجہ سے شب و روز کے تصادم اور آویزش سے تنگ آ کر ہر فردِ معاشرہ نے اپنی مرضی سے اپنے حقوق کا ایک حصہ ایک مرکزی قوت کے سپرد کر دیا۔ اس طرح اس نے (SOCIAL CONTRACT) کے اُس نظریۂ مملکت کی بنیاد رکھی جس کا سہرا اہلِ یورپ سات سو سال بعد پیدا ہونے والے تھامس ہابس کے سر باندھتے ہیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ فارابی نے ہابس، لاک اور رُوسو سے بہت پہلے معاہدۂ عمرانی کا نظریہ کسی قدر بہتر شکل میں پیش کیا تھا۔[۴۰]

فارابی المدینۃ الفاضلۃ کا جو تصوّر پیش کیا ہے اُس کے مقتدرِ اعلیٰ کو وہ الرئیس الاوّل کہتا ہے[۴۱] جسے سب سے زیادہ عالم اور سب سے زیادہ قوی ہونا چاہیے۔ علم میں فارابی قوتِ اخذ و استنباط کے ساتھ قوتِ تبلیغ اور قوتِ توصیل کو بھی ضروری قرار دیتا ہے۔ فارابی کے نزدیک جو شخص سب سے زیادہ ان صلاحیتوں کا مالک ہو اسے رئیسِ اوّل بنایا جائے، اور یہ رئیسِ اوّل اوروں سے کچھ سیکھنے کی بجائے انھیں تعلیم و تلقین کر سکے، مملکت کے تمام امور پر مکمل گرفت رکھے۔ کسی بات میں کسی کا محتاج نہ ہو اور کوئی دوسرا شخص اس پر کسی معاملہ میں سیادت و قیادت نہ کر سکے۔ وہ مختارِ مطلق ہو اور تمام انسانی عیوب و نقائص سے پاک ہو۔[۴۲]

فارابی کے نزدیک اگر رئیس اول کا حصول ناممکن ہو جائے اور ایسا آدمی دستیاب نہ ہو سکے جس میں ناگزیر صفات معیارِ مطلوب تک موجود ہوں تو رئیس ثانی کو حاکم بنایا جا سکتا ہے یعنی کوئی ایسا شخص جس نے رئیس اول کی صحبت و تربیت سے فائدہ اٹھایا ہو، اور اگر رئیس ثانی کا حصول بھی دشوار ہو جائے تو دو یا دو سے زائد حتیٰ کہ پانچ افراد تک منتخب کیے جا سکتے ہیں، جن میں مجموعی طور پر مندرجہ بالا صفات موجود ہوں بشرطیکہ اُن میں ایک حکیم اور فلسفی بھی ہو جو لوگوں کی ضروریات معلوم کر سکے اور ریاست کی فلاح و بہبود سے واقف ہو۔[۴۲] فارابی کا دعویٰ ہے کہ اگر ایسا فلسفی دستیاب نہ ہو تو یقین کر لینا چاہیے کہ حکومت بس چند دن کی مہمان رہ گئی ہے۔

فارابی کی تشریحاتِ حاکمیت کا مطالعہ ہمیں اس نتیجہ تک پہونچاتا ہے کہ اس کا مقتدرِ اعلیٰ اور حاکم ہر پہلو سے مکمل اور جامع الصفات ہے قانونی و سیاسی حاکمیت کی تعریف بھی اس پر صادق آتی ہے اور اخلاقی و علمی صفات سے بھی وہ غیر مسلّح نہیں ہے کیونکہ علم اور اخلاقیات میں بھی اسے تمام شہریوں سے افضل اور برتر ہونا چاہیے۔ لاسکی نے تھامس ہابس کے نظریات پر گفتگو کرتے ہوئے اسے PRINCE OF MONISTIC THINKERS قرار دیا تھا کیا فارابی جس نے ہابس سے بہت پہلے یہ نظریہ زیادہ جامع شکل میں پیش کیا تھا، اس خطاب کا زیادہ سزاوار نہیں ہے —— جب کہ اس کے نظریہ میں قوت و طاقت کے ساتھ صداقت و حقانیت کا عنصر بھی شامل ہے اور علم و کردار کا وافر حصّہ بھی اس میں سمویا گیا ہے اور ہابس کا نظریہ اس سے بالکلیہ خالی ہے۔ ؟

عبد الرحمٰن بن خلدون کے نزدیک انسان مدنی الطبع واقع ہوا ہے، ہابس کے برخلاف وہ امن اور سلامتی کی ضرورت پر مجتمع کی بنیاد رکھتا ہے، انسانی اجتماع کا دوسرا محرک دفاع ہے۔ حیوانات اپنی جسمانی ساخت کی مدد سے اپنی مدد اور دفاع کر سکتے ہیں مگر انسان اپنے دفاع کے لیے دوسرے انسانوں کا محتاج ہے اگر اپنی عقل اور دستی صلاحیت کا استعمال کر کے وہ دفاعی اسلحے تیار کر لے تو بھی ایک ایسے گروہ کی ضرورت باقی رہتی ہے جس کے ساتھ مل کر وہ اپنی مدافعت کر سکے۔ ابن خلدون کے مطابق انسانی اجتماع اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس کے بغیر انسان کا وجود نامکمل ہے اور خدا کی یہ مشیت کہ روئے زمین کی آبادکاری اور

تعمیر ہو، انسانی اجتماع کے بغیر ممکن نہیں۔[۴۴]

ابن خلدون کے مطابق اجتماع انسانی وجود میں آتے ہی حیوانی فطرت، خصومت اور تشدّد اور جنگ جوئی کی جبلّت انسان کو خوں ریزی، ظلم و استحصال اور باہمی جدال پر آمادہ کرنے لگتی ہے جس کے سدّباب کے لیے ایک عادل حکمراں کی ضرورت پڑتی ہے اور یہیں سے ایک مملکت وجود میں آتی ہے۔ ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ یہ عادل حکمراں غلبہ و تسلّط کی صفت سے بھی متصف ہوگا۔ وہ دوسرے انسانوں پر حاوی و قادر ہوگا اور اسی کو حاکم یا مَلِک کہتے ہیں۔ حکمِ حاکم کو ماننے کا یہ جذبہ، ابن خلدون کے بقول، فطرت انسانی کو ودیعت ہے اور اطاعت کی یہ خاصیت اس سے جُدا نہیں کی جا سکتی۔ اس مفکر کے مطابق اطاعت کا یہ طریقہ ٹڈیوں اور مکھیوں کی فطرت میں بھی داخل ہے کیونکہ وہ بھی اپنے حاکموں کی اطاعت کرتی ہیں۔[۴۵]

ابن خلدون کہتا ہے کہ نظام کے اعتبار سے کوئی قبیلہ کتنا ہی سادہ اور فطری کیوں نہ ہو، اس میں حکومت کے حصول کی فطری خواہش موجود ہوتی ہے اور اسی خواہش کی بنیاد پر مجتمع وجود میں آتا اور حکومت قائم ہوتی ہے۔ یہی خواہش قبیلہ کا دفاع کرتی ہے اور اسے فتح و جنگ پر آمادہ کرتی ہے ابن خلدون قبائل کے اسی خاصّہ کو عصبیت کا نام دیتا ہے۔[۴۶] عرب و بربر کی تاریخ کا تفصیلی مطالعہ کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ تک پہونچا کہ سیاسی معاشرہ کی اصلی قوت عصبیت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی فطرت میں اپنے اعزّہ و اقربا کی محبّت ودیعت کی ہے اسی کے ذریعہ باہمی تعاون و امداد حاصل ہوتا ہے۔ اس مفکر کے مطابق اہل بادیہ میں عصبیت زیادہ پائی جاتی ہے۔ داخلی فسادات کی روک تھام قبیلہ کے سربرآوردہ افراد یا حکّام کرتے ہیں لیکن بیرونی حملوں کا مقابلہ اس قبیلے کے سرفروش نوجوان ہی کرتے ہیں اور ان مقابلوں میں کامیابی کے لیے نوجوانوں میں عصبیت کی موجودگی لازمی ہے۔ عصبیت کا یہ جذبہ جتنا قوی ہوگا مملکت کی سرحدیں اتنی ہی مستحکم و محفوظ ہوں گی اور حاکمیت و اقتدار کو اتنا ہی استحکام بھی نصیب ہوگا۔ اسی لیے ابن خلدون کے نزدیک بادشاہ میں عصبیت کاملہ کا ہونا ضروری ہے۔[۴۷]

عصبیت کاملہ سے مراد وہ ملوکی عصبیت ہے جس میں تسلّط و تغلّب موجود ہو۔[۴۸] ابن خلدون کے نزدیک دنیا میں دو طرح کے نظام ظہور پذیر ہوتے ہیں، ایک نظام دنیاوی خوش حالی کے ساتھ

اخروی سعادت کو بھی مطلوب و مقصود بناتا ہے جسے وہ سیاست دینی سے تعبیر کرتا ہے۔ دوسرا نظام وہ ہے جس میں دنیاوی اصول ملحوظ رکھے جاتے ہیں اور جس کی بنیاد مسلّم قوانین پر ہوتی ہے اس طرزِ حکومت کو وہ سیاست عقلی یا ملوکیت کا نام دیتا ہے۔ اس نظام میں سربراہِ مملکت شہریوں کو ظلم و ستم سے محفوظ رکھتا ہے لیکن وہ خود مطلق العنان اور خود مختار ہوتا ہے۔ بربنائے احتیاط اور تدبیر مملکت کے نام پر وہ عوام کی وفاداری کو مشکوک نگاہ سے دیکھتا ہے اور خیالی بغاوت کی پیش بندی کے طور پر وفاکیش افراد کو بھی ظلم کا نشانہ بنا ڈالتا ہے۔[۵۹]

ابن خلدون کے نزدیک حکومت اور ملوکیت لازم و ملزوم ہیں کیونکہ حاکم اور رعایا کے درمیان مخصوص نوعیت کا تعلق ہوتا ہے۔ حاکم کا فرض عدل و انصاف کا قیام، رعایا کے مفادات کا تحفّظ اور ظلم و ستم کا استیصال ہے لیکن رعیت کا کام حکمراں کی غیر مشروط اطاعت ہے اور اگر حکومت کی بنیاد ظلم و ستم پر ہو تو رعایا کی تباہی و بربادی یقینی ہو جاتی ہے اور اس صورت میں حکومت کے اندر ملوکانہ جراثیم پیدا ہو جاتے ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق حکمراں وہ ہے جو رعیت رکھتا ہے اور رعیت وہ ہے جو حکمراں رکھتی ہے اس طرح دونوں کے روابط ملکیت بلکہ ملوکیت کے ہیں۔[۶۰]

اس طرح ابن خلدون کے نظریۂ حاکمیت میں وحدت، ارتکاز اور عصبیت ہی کے عناصر نہیں ہیں بلکہ اس کا مقتدرِ اعلیٰ مطلق العنان، خود مختار، تسلط و تغلّب کا عادی اور قہر و جبر کا حامل ہے۔ یہ حاکمیت اول مرحلہ میں ناقابلِ تقسیم ہے اور اگر اسے تقسیم کر دیا جائے تو اس میں ضعف و اضمحلال آ جاتا ہے۔ ابن خلدون کے اسی تصورِ حاکمیت کو بعد میں انیسویں صدی میں جان آسٹن نے پیش کیا اور اس نظریہ کی بھرپور وکالت کی کہ "مقتدرِ اعلیٰ معاشرہ میں صاحبِ حاکمیت ہے اور معاشرہ خود حاکمیت کا مالک نہیں ہے نہ وہ آزاد و خود مختار ہے" جیسا کہ بعض مفکرین نے بلند بانگ دعوے کیے۔*

* مسلم مفکرین کے سیاسی نظریات کے اس تعارفی سلسلہ میں نظام الملک طوسی کی کتاب "سیاست نامہ" اور سید علی ہمدانی کی "ذخیرۃ الملوک" نظر انداز ہو گئی ہے۔ اسی طرح ہندوؤں کے سیاسی افکار بھی پیش نہیں کیے گئے۔ (مرتب)

مولانا حمید الدین فراہی[۶۱] (۱۸۶۲ء۔ ۱۹۳۰ء) کوئی سیاسی مفکر نہ تھے اور نہ انھوں نے عملی سیاست میں کبھی حصہ لیا۔[۶۲] مولانا کا اصل میدان تفسیر و تاویل قرآن تھا۔ وہ زندگی بھر قرآن پاک کے عمیق مطالعہ میں مصروف رہے، ان کے فہم قرآن اور تقویٰ و بصیرت پر علمائے ممالک اسلامیہ کا اتفاق ہے ان کے افکار قرآن کے محقق افکار ہیں اور انھوں نے اسلام کے تصور حاکمیت پر جو کچھ لکھا ہے وہ بھی دراصل قرآن فہمی کی راہ ہموار کرنے کے لیے لکھا ہے چنانچہ اپنے مشہور رسالہ "فی ملکوت اللہ" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"یہ کتاب مقدمۂ نظام القرآن ہے۔ اس میں اللہ کی حاکمیت اور اقتدار سے بحث کی گئی ہے۔ ملکوت کا یہ مسئلہ قرآنی علوم کی اہم معرفتوں کا جامع ہے۔ ان علوم قرآنیہ سے کوئی طالب علم اسی وقت روشناس ہو سکتا ہے جب وہ اس نقطۂ جامعہ یعنی حاکمیت الٰہ پر اپنی توجہ مرکوز کرے جس سے قرآنی علوم کی نہریں اس طرح پھوٹتی ہیں گویا پانی کے بہت بڑے ذخیرے سے بھرے ہوئے کسی چشمہ سے نکل رہی ہوں۔"[۶۳]

حاکمیت و ملکوت کا صحیح تصوّر

مولانا کے نزدیک حاکمیت الٰہ اور اقتدار اعلیٰ کا نظریہ محض کوئی سیاسی نظریہ نہیں ہے، جیسا کہ بعض علمائے دین سمجھتے ہیں، بلکہ اس کا تعلق اللہ کی صفات خصوصیت سے براہ راست ہے، اس نظریہ کی صحیح معرفت پر نبوت اور آخرت کے عقائد کی معرفت کا انحصار ہے، کیونکہ مولانا کے مطابق خدا کی حاکمیت عدل اور رحمت پر مبنی ہے اور آخرت کا سارا حساب کتاب اس کی حاکمیت اور عدل پر منحصر ہے اور نبوت بھی اس کی حاکمیت، رحمت اور عدل کا نتیجہ ہے اور معاد کی تاخیر اس کی حکمت اور بُردباری کی وجہ سے ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت نبوت کی تکمیل ہے اور اللہ کی رحمت اور عدل کی تکمیل دنیا میں ہے جس کے اتمام کی ضمانت آخرت میں ہے۔ مولانا کے بقول، یہ سب اللہ کی حاکمیت و فرماں روائی ہی کی شکلیں ہیں جس طرح دنیا کے احوال و واقعات اس کی حاکمیت کی، جو حکمت، رحمت،

عدل اور تربیت کے اصولوں پر مبنی ہے، ایک شکل ہے۔[۵۴]

مولانا کے خیال میں حاکمیت واقتدار کا صحیح فہم اور اس کے اسرار و رموز سے مکمل آگاہی اس لیے بھی ضروری ہے کہ دنیا کی تاریخ، دین ومذہب کی تاریخ، شریعتوں کے اصول اور ان کی حکمتیں، انجیل اور بشارت احمدیہ کا فہم، سیاست الٰہیہ، مثالی سیاست، شریعت خداوندی کی تطبیق، بندوں کے ساتھ اللہ کے مختلف معاملات، دنیاوی معاملات اور دینی امور کے درمیان اللہ کا پیدا کردہ ربط وضبط، سعادت وشقاوت کا انجام، یہ سارے بنیادی امور حاکمیت کے صحیح علم ہی سے سمجھ میں آسکتے ہیں۔[۵۵]

حاکمیت الٰہ کے حق میں مولانا نے عقل ونقل سے متعدد ثبوت ودلائل دیے ہیں:

۱۔ حاکمیت خداوندی کے صحیح علم کے بغیر نہ توحید کا صحیح عقیدہ جاگزیں ہوسکتا ہے نہ عقل وقلب کو اطمینان حاصل ہوسکتا ہے۔

۲۔ سورۂ بروج: ۹، سورۂ ملک: ۱، سورۂ حدید: ۶۔۹، اور سورۂ زخرف: ۸۴۔۸۵ کی آیات سے مولانا نے استدلال کیا ہے کہ خدا کا ملکوت پوری کائنات میں جاری وساری ہے، کوئی شے اس کی فرماں روائی سے باہر نہیں ہے۔ گویا مولانا نے تکوینی حاکمیت کے حق میں آیات الٰہی سے استشہاد کیا ہے۔[۵۶]

۳۔ اقوام عالم کی تاریخ، ان کے عروج وزوال اور شکست وریخت کی داستان بھی بتاتی ہے کہ اللہ کا ملکوت اور اس کی حاکمیت پوری کائنات میں جاری وساری ہے۔ شر کے نتیجہ میں ذلت اور خیر کے صلہ میں فتح وعزت کا اصول بھی خدائی اقتدار کا پتہ دیتا ہے۔[۵۷]

۴۔ ملکوت الٰہی کے علم سے خیرات وحسنات پر عمل کی توفیق ملتی ہے اور اقتضائے خداوندی کے تحت حکومت وسیاست کا نظم کرنے کے اصول بھی معلوم ہوتے ہیں۔ مولانا فراہی کا کہنا ہے کہ حکمت الٰہی کے تحت سیاست کے اصول وضوابط کی تشکیل وتنظیم بھی ملکوت الٰہی کے علم کا نصب العین ہے۔ حاکمیت الٰہ کے اسرار ورموز سے آشنائی کے بعد علم سیاست کی تنظیم نو ضروری ہے ورنہ علم تاریخ کا حصول فائدہ کی بجائے نقصان کا موجب ہوگا۔ ہم ماضی پر فخر کرتے رہیں گے اور مستقبل سے بے پروا ہوجائیں گے یا تاریخ کے اُن پہلوؤں سے دلچسپی کا مظاہرہ کریں گے جن سے پڑوسی اقوام وملل کے کے خلاف نفرت اور غیظ وغضب کی آگ بھڑکے گی جس طرح ہندوستان کے ہندو مسلمانوں کے خلاف

تاریخ سے گڑے مُردے نکال کر نفرت وحقارت کی فصل اُگا رہے ہیں۔[۵۸] مولانا فراہی کے ان اصولوں سے حاکمیت کی سیاسی وقانونی حیثیت بھی واضح ہوجاتی ہے۔

حکومت کی تقسیم

مولانا نے اقتدار کی دو قسمیں قرار دی ہیں:

۱۔ آزاد آفریں سلطنت (سلطنة حرّة)، جو شورائیت پر قائم ہوتی ہے۔ اس میں اقتدار موروثی نہیں ہوتا نہ سلطان کے تحفظ کے لیے خدم وحشم اور عسکر ولشکر کا اہتمام ہوتا ہے۔ اس حکومت میں داد ودہش اور عطایا کی بنیاد جمہوری وملّی خدمات ہوتی ہیں۔ حاکم دولت وثروت کا پُجاری نہیں ہوتا، وہ رعیت کے عام آدمیوں جیسا ہوتا ہے اور بس، اس کے منصب اور مرتبہ کا خوف اور احترام عوام کے دلوں میں رہتا ہے۔ رعایا اس کی طرف سے مامون ومحفوظ رہتی ہے اور اسے حکومت کے ظلم وستم کا خوف نہیں ہوتا۔ مولانا نے آزاد سلطنت کو زیادہ مستحکم، پائیدار اور قوی قرار دیا ہے اور مثال میں حضرت عمر فاروقؓ کے دورِ حکومت کو پیش کیا ہے جو اپنی رعایا کو کوئی ایسی سزا دینا پسند نہ کرتے تھے جس سے اُن کی عزتِ نفس اور خودداری پر چوٹ لگتی ہو۔ اس طرح کی حکومت میں عوام کی غیرت وحمیت نہ صرف محفوظ رہتی ہے بلکہ اس کی افزائش بھی ہوتی ہے۔

۲۔ غلام آفریں سلطنت (سلطنة معبدة)، جو عوام کی آزادی وخودداری کو برداشت نہیں کرتی بلکہ انھیں غلام بنانے پر مُصر رہتی ہے۔ یہ سلطنت اسی وقت باقی رہ سکتی ہے جب کہ رعیت میں بادشاہ اور اس کے خاندان سے محبّت پائی جاتی ہو، اور یہ محبت اتنی شدید ہو کہ غلامی اور عبودیت وپرستش تک نوبت پہونچ جائے۔ مولانا نے مثال کے طور پر فرعون اور اکبر مغل کے عہد غلامی کو پیش کیا ہے۔ اس دورِ حکومت میں جود وسخا اور محرومی وتعزیر کے کوئی پیمانہ ہوتا ہے نہ بندش۔ حاکم کو مطلق اختیار اور آزادی ہوتی ہے، وہ بدترین سزائیں دے سکتا ہے، وہ رعایا کے آپسی تمام تعلقات کو منقطع کر دیتا ہے یہاں تک کہ ملوکیت ہی واحد رشتہ وواسطہ رہ جاتی ہے اور ہر قسم کی عزّت اور ہر موضوع کا امتیاز فنا ہوجاتا ہے، سوائے اس کے کہ بادشاہ

خود کسی پر نوازش کرے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ریزرو فوج رکھ کر اپنی شوکت وحشمت میں اضافہ کرتا ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ جب غلام آخریں سلطنت (سلطنة معبدة) کا اقتدار مستحکم ہوجاتا ہے تو رعایا انسانی اعضاء و جوارح کی طرح اشاروں پر حرکت کرتی ہے اور بادشاہ جس طرح چاہتا ہے ان کا استعمال کرتا ہے[۵۹]۔

حکومت کی ایک تقسیم وہ ہے جو ابن خلدون نے کی ہے۔ اس نے حکومت و ریاست کو تین مختلف زاویوں سے دیکھا ہے[۶۰]: (۱) سیاست طبعی (۲) سیاست عقلی اور (۳) سیاست دینی۔ آخرالذکر ریاست مصنف کے نزدیک مقبول و مطلوب ہے مگر ابن خلدون کے یہاں سیاسی افکار میں اتنا اُتھل پُتھل ہے کہ وہ کسی ایک فکر پر ثابت قدم نہیں رہتے۔ وہ ایک طرف سیاست عقلی کو دنیوی سیاست اور اسے مذموم اور نور الٰہی سے منحرف قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف مسلمان بادشاہوں میں رائج سیاست عقلی اور ریاست بالقوۃ کو جائز اور وقت کی ناگزیر ضرورت قرار دیتے ہیں*۔ افلاطون اپنی مثالی ریاست میں مختلف حالات میں مختلف اصناف حکومت کے قیام کا مدعی ہے۔ وہ بادشاہت، اشرافیہ اور جمہوریت تینوں کے حق میں دلائل دیتا ہے، اور بہترین نظامِ حکومت (MONARCHY) بادشاہت کو قرار دیتا ہے۔ ارسطو ملوکیت، اشرافیہ اور دستوری حکومت کے تین نظاموں کا خاکہ ہمارے سامنے رکھتا ہے اور جمہوریت پر کڑی تنقید کرتا ہے۔ فارابی رئیس اول، رئیس ثانی اور پھر پانچ رکنی حکومت کا تصور دیتا ہے لیکن مولانا فراہی کا تصورِ حکومت زیادہ واضح اور تقسیم حکومت زیادہ قابلِ فہم ہے۔

مولانا کی اس تقسیم یا درجہ بندی CLASSIFICATION سے جمہوری قدروں کو بڑھاوا ملتا ہے، اور وہ تمام سلطنتیں جو آزادی کی مخالف اور عوام کی عزتِ نفس اور خودداری کی دشمن ہیں، غلام پرور حکومتیں ہیں۔ مولانا ملوکیت، شاہی اشرافیہ، فوجی ریاست اور ان تمام اصناف حکومت کے خلاف ہیں جن میں امور حکومت کو شورائیت اور جمہوریت کی بنیادوں پر نہ حل کیا جائے۔

---

* علامہ ابن خلدون نے مسلمانوں کے سیاسی حالات کے پیش نظر یہ بات کہی ہے، امام ابن تیمیہ بھی انتخاب اور شوریٰ کو افضل مانتے ہیں، لیکن تخت خلافت پر بزور شمشیر قبضہ کرنے کو بھی ناجائز تصور نہیں کرتے۔ دیکھیے منہاج السنۃ ج ۲ کا ابتدائی حصہ۔

مولانا کی اس درجہ بندی سے حاکمیت الٰہ کے متعلق ان کا نظریہ بھی مزید واضح ہوجاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ تمام اختیارات کا مالک، متصرف، قادر و قدیر اور حیّ و قیوم ہے لیکن اس کے احکام کی تنفیذ کے لیے جو حکومت زمین پر قائم ہوگی وہ موروثی نہ ہوگی، اس میں جاہ وحشم اور خدم و عسکر کا بے جا مظاہرہ نہ ہوگا۔ وہ حکومت عوام کی عزت و تکریم نفس کا احترام کرے گی۔ اس طرح مولانا کا تصور حاکمیت جین بوڈین اور تھامس ہابس سے بھی مختلف ہے اور آسٹن اور لاسکی سے بھی۔ دونوں کی افراط و تفریط سے محفوظ یہ تصور دراصل قرآنی تصور ملکوت سے مستفاد ہے۔

اساسِ حکومت

مولانا فراہی کے نزدیک قرآن جس حکومت اور ریاست کا تذکرہ کرتا ہے اس کی بنیاد مطلق آزادی، عہد اور بیعت پر ہے۔ جبر و اکراہ اور تشدد و مقہوریت سے اسے کوئی سروکار نہیں۔ مولانا کا استدلال یہ ہے کہ قرآن نے انبیاء کرام کا جہاں تذکرہ کیا ہے وہاں بھی عہد و میثاق ہی کا ذکر ہے کہ حضرت آدمؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ سب سے اللہ نے پیمان باندھا تھا اور باہمی رضامندی سے نبوت کی ذمہ داری کا مسئلہ طے ہوا تھا۔ مولانا فراہی کہتے ہیں کہ قرآنی نقطۂ نظر کے مطابق بادشاہوں کا تقرر بھی عوام کے مطالبہ سے ہی ہوا تھا۔ قرآن کہتا ہے:

إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ (بقرہ: ۲۴۶)

جب کہ (سرداران بنی اسرائیل) نے اپنے نبی سے کہا ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر دو تاکہ ہم اللہ کی راہ میں جنگ کریں۔

مولانا کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ انسانوں سے اطاعتِ رب کا ایک میثاق روز ازل ہوا تھا اور "اَلَستُ بربکم قالوا بلیٰ" کے فرمانِ الٰہی کے ذریعہ بار بار اس باہمی معاہدہ کی تذکیر کرائی جاتی ہے اور دوسرا میثاق وہ ہے جو بیعت کی شکل میں ہر نبی اپنی قوم سے کرتا ہے۔ اسی لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ عہد و میثاق کے واقعات سے پُر ہے۔

مولانا نے تیسری دلیل یہ دی ہے کہ چونکہ ہر شخص بیعت کے لیے حاضر نہیں ہوسکتا اس لیے اُولو الأمر اور ارباب حل وعقد کے اوامر و نواہی کی پیروی اسی بیعت کا حصّہ قرار دی گئی یہاں تک کہ یہود نے خلاف شریعت حرکتیں شروع کیں تو قرآن نے اسے نقضِ عہد سے ہی تعبیر کیا۔[61]

مولانا کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ جس بیعت اور میثاق کا قرآن نے تذکرہ کیا ہے اس کی حیثیت انفرادی و شخصی بیعت کی نہیں ہے بلکہ یہ ایک اجتماعی، قومی و ملّی بیعت ہے اور بہ حیثیت مجموعی پوری قوم نے حاکم ریاست اور اُولو الأمر کی اطاعت کا عہد کیا ہے۔[62]

معاہدۂ خلافت کا تصوّر

مغربی مفکّرین نے معاہدۂ عمرانی کا جو تصوّر پیش کیا تھا اسے مولانا فراہی نے قبول نہیں کیا بلکہ اس کی جگہ معاہدۂ خلافت کا تصوّر (KHALIFAH CONTACT THEORY) پیش کیا۔ اس نقطۂ نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ خلافت عوام الناس کو سیاسی وحدت کی ایسی لڑی میں پرونے کا نام ہے کہ ان کا دل ایک ہوجائے اور ان کی قوتیں اور صلاحیتیں ان کے عزائم اور ارادوں پر مرکوز ہوجائیں اور ان کے ارادے اور منصوبے عمومی مفادات اور مصالح کے تحفّظ کو اپنا محور بنالیں، ان میں کوئی آویزش ہوگی نہ منافرت۔ اس طرح ان کے مفادات و مصالح میں اضافہ ہوگا، ان کی طاقت مستحکم ہوگی، ان کی حرّیت باقی رہے گی، ان کا سربلند ہوگا، ان کے بلند اخلاق چار دانگ عالم میں معروف ہوں گے اور ان کی برکت میں وسعت ہوگی۔ ان کا وجود خلق خدا کے لیے رحمت کا موجب ہوگا اور اس سرزمین کے لیے باعثِ برکت ثابت ہوگا۔

خلافت کے اس عظیم نصب العین کے حصول کے لیے مولانا فراہی کے بقول، عوام کو پوری جد وجہد کرنی ہوگی اور اپنی پوری جمع پونجی اس پر نچھاور کرنا پڑے گی۔ مولانا کے نزدیک انسان کا سب سے قیمتی سرمایہ اس کی آزادی و خود مختاری ہے اور خلافت کے قیام کے لیے اسے اس عظیم نعمت سے محرومی بھی گوارا کرنی پڑے گی۔ مولانا کا کہنا ہے کہ مسلمانوں نے سمع وطاقت کا معاہدہ کرکے اپنی آزادی وخودداری کو خلافت کی تنفید کے لیے بیچ دیا ہے تاکہ جو شخص ان

میں زیادہ افضل اور رحیم ہو اسے خلافت کی ذمہ داری سونپ دی جائے۔[63]

مولانا فراہی کے مطابق انسان کی فطرت نہ جنگ جو ہے جیسا کہ ہابس نے دعویٰ کیا تھا، نہ محض امن ومحبت کی مبلّغ اور فطری حقوق کے تحفّظ کی فکر مند ہے جیسا کہ جان لاک نے لکھا تھا بلکہ انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے آزادی پسند، خوددار اور محبّت و اخوت کا پیامبر ہے اور انہی اقدار کے فروغ کے لیے اس نے خلافت کا معاہدہ کیا ہے کیونکہ مولانا کہتے ہیں کہ انسانوں نے خلافت کے قیام کے لیے جب سمع وطاقت کا معاہدہ کیا اور اپنی حرّیت سے دست برداری کا اعلان کیا تو درحقیقت انھوں نے اپنی آزادی ضائع نہیں کی بلکہ اس کا بہترین انداز میں تحفظ کیا جیسے مولانا کے بقول:

> "کسی نے مضبوط و مستحکم عمارت تعمیر کی تاکہ اس کے خزانے محفوظ رہیں لیکن ظاہر ہے کہ اسے اس عمارت کی تعمیر پر اپنی دولت خرچ کرنا پڑے گی تاکہ بقیہ دولت، جو خرچ ہونے والی دولت سے کہیں زیادہ ہے، کا تحفظ کر سکے۔"[64]

مولانا فراہی کے نظریہ کے مطابق امت جب کسی عادل حکمراں کو منتخب کر لیتی ہے تو گویا قاہر وجابر حکمرانوں کے ظلم و استحصال سے خود کو محفوظ کر لیتی ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اس عہد و میثاق اور رضامندی سے طے پانے والے معاہدہ کا اسے خیال رہے جو اس نے اللہ سے کیا ہے۔[65]

خلافت کا وسیع مفہوم

قرآن اس کائنات کا حاکم حقیقی اللہ کو قرار دیتا ہے اور جو لوگ خدا کے قانون کو نافذ کرنے کے لیے اس دنیا میں جد وجہد کریں وہ حاکمِ اصلی کے نائب کہلائیں گے۔ وہ اس سرزمین کے حاکم اور فرماں روا تو ہوں گے مگر ان کی فرماں روائی بالاصالت نہیں بلکہ تفویض کردہ (DELEGATED) ہوگی۔ ان اختیارات مفوّضہ (DELEGATED POWERS) کو قرآن نے امانت[66] اور خلافت[67] سے تعبیر کیا ہے۔* قرآن کے مطابق خدا کی حاکمیت کا مظہر جو حکمراں ہوگا

---

* بعض مفسرین نے سورۂ احزاب کی اس آیت میں امانت سے اطاعت بالاختیار کا عہد مراد لیا ہے۔

(باقی اگلے صفحے پر)

وہ حاکمِ اعلیٰ کا خلیفہ ہوگا جو محض تفویض کردہ اختیارات استعمال کرنے کا مجاز ہوگا۔

قرآن اس حقیقت کا بھی اعلان کرتا ہے کہ سارے مسلمان خلافت کے اہل ہیں۔ اللہ نے جو خلافت مسلمانوں کو عطا کی ہے وہ عمومی خلافت ہے، کسی شخص یا خاندان یا نسل یا طبقہ کے لیے مخصوص نہیں ہے۔ ہر مسلمان خلافت کا برابر مستحق ہے[۶۸] طبقات کی تقسیم اور پیدائشی یا معاشرتی امتیازات قرآن کی رُو سے بے بنیاد ہیں۔ تمام انسان مساوی الحیثیت اور مساوی المرتبہ ہیں۔ فضیلت جو کچھ بھی ہے، شخصی قابلیت اور سیرت کے اعتبار سے ہے۔

خلافت کے مسئلہ پر قدیم فقہاء و مفکرین نے بہت کچھ لکھا ہے اور اس کی تعریف، دائرہ کار اور فرائض پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ امام بغدادی (م ۴۲۹ھ) نے خلیفہ اس حاکم کو قرار دیا ہے جو مسلمانوں میں شریعت کے احکام نافذ کرے، حدود کی تنفیذ کرے، فوجی و جنگی مہمات روانہ کرے، بیوہ عورتوں کے عقدِ ثانی کا انتظام کرے اور عوام میں مالِ غنیمت اور فئے کو تقسیم کرے[۶۹]۔ ماوردی (م ۴۵۰ھ) نے زیادہ صراحت سے خلافت کی تعیین کی ہے اور خلیفہ کے فرائض زیادہ وضاحت سے بیان کیے ہیں۔ اس کے مطابق خلیفہ دین کے تحفظ اور عوام کے دنیاوی امور کی نگہداشت میں نبوت کی جانشینی کرتا ہے[۷۰]۔ امام الحرمین الجوینی (م ۴۷۸ھ) نے خلیفہ کے فرائض زیادہ تعیّن کے ساتھ بتلائے ہیں:

"امامت عوام النّاس اور اشراف پر مکمل اقتدار اور عمومی سیادت کا نام ہے۔ خلیفہ تمام امور کی رہنمائی کرتا ہے۔ دینی و دنیاوی تمام معاملات کی دیکھ ریکھ کرتا ہے۔ دارالاسلام کے سرحدوں کی حفاظت، عوام کے مصالح و مفادات کی رعایت، دلیل و برہان اور قوت کے استعمال سے اسلامی دعوت کی نشر و اشاعت، الحاد و بدعت کا خاتمہ، ظلم و استحصال کا استیصال، ظالموں کے

(بقیہ صفحہ گزشتہ)

ملاحظہ ہو زمخشری کی کشاف اور اس کی تفصیل کے لیے مولانا امین احسن اصلاحی کی "تدبر قرآن"۔ مولانا شبیر احمد عثمانی نے امانت سے ایمان مراد لیا ہے اور اس پر بہت عالمانہ بحث کی ہے۔ (مرتب)

خلاف مظلوموں کی مدد اور حمایت، منکرین و ظالمین سے چھین کر محرومین کو ان کا حق دلانا، ان تمام فرائض کی انجام دہی خلیفہ کی ذمہ داری ہے[۷۱]۔"

امام الجوینی نے مذکورہ بالا تعریف میں رئاسۃ عامّۃ اور زعامۃ عامّۃ کی اصطلاح استعمال کرکے خلافت امارت میں قدرے تفریق کردی ہے۔ اس مفکر کے مطابق امارت کا لفظ صوبوں کی گورنری کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن خلافت مسلم معاشرہ میں اعلیٰ ترین منصب اور اقتدار کی حامل ہے۔ امام ابوالحسن اشعری کے مطابق امامت اور شریعت دونوں جڑواں ہیں کیونکہ شریعت کی تنفیذ امامت کے استحکام پر موقوف ہے[۷۲]۔ ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) کے بقول "امام امت کا راعی ہوتا ہے[۷۳]"۔ اور تفتازانی کے مطابق، "خلیفہ دینی و دنیاوی معاملات میں جانشینِ نبوت کی حیثیت میں رئیسِ عام یعنی عمومی رہنما ہوتا ہے[۷۴]"۔ عضد الدین الایجی (م ۷۵۶ھ) نے خلافت کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے: "یہ دراصل دین کی اقامت اور امت کے معاملات کی نگہداشت میں نبوت کی خلافت و جانشینی کا نام ہے[۷۵]"۔

ابن خلدون کے مطابق خلیفہ مذہبی و دنیاوی معاملات کا نگراں ہوتا ہے۔ اس کا نقطۂ نظر ماوردی سے بایں طور مختلف ہے کہ اس نے دینی و مذہبی پہلوؤں پر زیادہ زور دیا ہے کیونکہ ابن خلدون کے مطابق عصبیت کی بنیاد پر مستحکم دینی سیادت آخرت کے فوز و فلاح کا موجب ہوتی ہے اور دنیا کی صلاح و فلاح کا بھی[۷۶]۔

شاہ ولی اللہ دہلوی نے خلیفہ کے فرائض پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

"خلافتِ نبوت کی حیثیت سے امامت دراصل عمومی اقتدار کا نام ہے جس کا مقصد مذہبی علوم کی تجدید، شعائرِ اسلام کا قیام اور فوجوں کی تنظیم اور عسکریوں کی تنخواہ ادا کرکے اور فئے تقسیم کرکے جہاد کی اقامت، عدل و انصاف قائم کرنا، حدود نافذ کرنا، ظلم و ستم کا خاتمہ کرنا اور معروف کا حکم دینا اور منکر سے روکنا ہے[۷۷]۔"

مولانا عبدالحمید فراہی نے تمدّن کی ترقی اور خلافت کے قیام کو لازم و ملزوم قرار

دیا ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ اللہ نے نوعِ انسانی پر اپنی کامل رحمت کا ارادہ کیا تو اس کی تربیت کے اسباب بھی فراہم کر دیے اور ثقافت و تمدن کو نوعِ انسانی کی تکمیل کا زینہ بنایا اور وہ زینہ خلافت ہے۔ چنانچہ اللہ نے ایک قوم کے بعد دوسری قوم کو خلیفہ بنایا، اُسے اختیار و انتخاب کی صلاحیت عطا کی اور آزمائش و امتحان سے بھی دوچار کیا۔ مولانا کا کہنا ہے کہ خلافت آزادی و حرّیت کا ضامن اور مرکزی محور ہے کیونکہ خلافت کی بنیاد ہی انسان کے اختیار اور انتخاب پر ہے۔ نوعِ انسانی نے اپنے درمیان میں سے ایک شخص کو خلیفہ اپنی مرضی سے بنایا تاکہ وہ ان کے مفادات و مصالح کا تحفظ کرے اور ان کی ملکیت کی حفاظت کرے۔ مولانا کے نزدیک خلیفہ کی حیثیت امین کی ہوتی ہے، وہ رعایا کی امانتوں کا رکھوالا ہوتا ہے تاہم اختیار و انتخاب سے وجود پانے والے معاہدہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت میں کوئی کمزوری واقع ہوگئی ہے۔ مولانا فراہی کے بقول خلیفہ بہرحال مُطاع ہے کیونکہ عوام نے اسے حاکمیت کے مقام پر لا بٹھایا ہے۔ اب اس کی نافرمانی یا اس پر الزام تراشی جائز نہیں ہے۔ پھر مولانا یہ بھی کہتے ہیں کہ جس طرح خلیفہ سب سے زیادہ متقی، عزمِ محکم کا مالک اور تدابیر سے سب سے زیادہ آگاہ ہوتا ہے اسی طرح اس کے مشیر اور اس کی انتظامیہ بھی ان صفاتِ حسنہ سے مزیّن ہوتی ہے اس لیے تمام اُولو الامر کی اطاعت عوام پر واجب ہو جاتی ہے۔ لیکن مولانا فراہی کے مطابق یہ اطاعت جبری نہیں ہوتی بلکہ آزادانہ اور اختیاری ہوتی ہے اور کوئی شخص اُولو الامر میں شامل اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے صالح اعمال کو دیکھ کر مسلمان اس کی اطاعت کے لیے راضی نہ ہو جائیں، محبت سے اس کی تعظیم نہ کرنے لگیں اور اپنے مفادات کے لیے اس کی رائے پر اعتماد نہ کرنے لگیں، اور اسلامی ریاست کے اہم ترین فرض انتخابِ امیر کی انجام دہی میں اسے اپنا وکیل اور نمائندہ نہ بنا لیں[94]

مولانا فراہی کے نزدیک حکومت کی اعلیٰ ترین صنف خلافت ہے جس میں انسانوں کی عظیم نعمت آزادی و حرّیت باقی رہتی ہے اور عدل و قسط کا نظام جاری و نافذ رہتا ہے لیکن جب عوام اپنی حرّیت گنوا دیتے ہیں اور عدل و انصاف کی قیمت چکانے کے لیے تیار نہیں

رہتے تو ملوکیت آجاتی ہے اور خلافت رخصت ہو جاتی ہے۔ نظامِ ملوکیت کا پہلا کام امت کا حقِ انتخابِ امیر غصب کرنا ہے[95]

مولانا کے نزدیک اگر خلافت کا خاتمہ ہو گیا ہو اور ملوکیت آگئی ہو تو یہ بھی غنیمت ہے کیونکہ اس سے فساد فی الارض کی روک تھام ہو جاتی ہے۔ مولانا کا یہ نظریہ محلِّ نظر ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ کوئی امت جب بنیادی صفات سے محروم ہو جائے تو اس کے درمیان کسی بادشاہ کا پیدا ہو جانا بھی گرچہ وہ ظالم اور جبّار ہو، اللہ کی رحمت کا مظہر ہے۔ مولانا کا استدلال یہ ہے کہ بادشاہوں کے وجود کو اربابِ دانش گوارا کر لیتے ہیں اور جبری حکومت کی اطاعت کرنے لگتے ہیں کیونکہ اس کے سوا کوئی چارہ انھیں نظر نہیں آتا[96] مولانا کا یہ نظریہ دراصل تاریخ اسلام کے قدرے منحرف عملی حقائق سے ہم آہنگی کے سوا کچھ نہیں۔ کیونکہ مولانا دیکھ رہے تھے کہ خلافت راشدہ کے خاتمہ کے ساتھ ہی ملوکیت نے کس طرح سر اُبھارنا شروع کیا اور دھیرے دھیرے علماء و فقہاء کی اکثریت نے کس طرح مفاہمت کی راہ اپنائی۔ تاہم تاریخ اسلام کا یہ تجزیہ بالکلیہ صداقت پر مبنی نہیں ہے کیونکہ ہماری تاریخ ایسے ناموروں سے خالی نہیں ہے جنھوں نے اعلاءِ کلمۃ اللہ کے لیے حکومتِ وقت کو چیلنج کیا (سیدنا امام حسینؓ سے لے کر سید احمد شہیدؒ تک نے مفاہمتِ ناروا کے خلاف اعلانِ جہاد کیا اور اپنی جانوں کا نذرانہ خدا کے حضور پیش کر کے کامیاب اور سرفراز ہوئے)★۔ مولانا کا یہ نظریہ مفاہمت اور ہم آہنگی پر مبنی ہونے کے علاوہ اسلام کے انقلابی پیغام سے کچھ زیادہ میل نہیں کھاتا[97]★★

★ ان مثالوں کے حوالے سے جو بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے متعلقہ تاریخی مواد سے وہ ثابت نہیں ہوتی۔ (مرتب)

★★ مولانا فراہی کا نظریہ قرآن و سنت اور اجماعِ امت کے عین مطابق اور تاریخی حقائق کی روشنی میں زیادہ قابلِ عمل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتِ اسلامیہ کو انتشار و افتراق سے محفوظ رکھنے کی خاطر حاکم کے خلاف خروج سے ممانعت کی ہے۔ سوائے اس کے کہ حکمران کفر اور ارتداد کا مرتکب ہو جائے۔ حضرت عبد اللہ بن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مولانا کے اس مفاہمتی نظریہ کی ایک توجیہ یہ کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے روٗبہ زوال معاشرہ کے حالات کی عکاسی کی ہے ورنہ ان کا مثالی تصوّر خلافت کا قیام و نفاذ ہی ہے۔

مولانا فراہی کا یہ انقلابی نظریہ بھی لائق مطالعہ ہے کہ معاشرہ میں بنیادی مسئلہ حریّت اور عدل و قسط کا قیام ہے اور انتخاب امیر کی آزادی اس کی علامت ہے۔ اگر یہ بنیادی قدریں موجود نہ ہوں تو بادشاہ کی ذاتی نیکی اور اس کا تقویٰ مطلوب و محمود نہیں ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ اصل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

من رأی من امیرہ شیئاً فکرھہ	جو شخص اپنے امیر میں کوئی بُرائی دیکھے اور اس
فلیصبر فانہ لیس احد یفارق الجماعۃ	سے ناگواری محسوس ہو تو صبر سے کام لے کیوں کر
شبراً فیموت إلامات میتۃ جاھلیۃ.	جو شخص بالشت بھر جماعت سے الگ ہو کر
(بخاری ج ۲، ص ۲۹)	مرگیا وہ جاہلیت کی موت مرا۔

اس بارے میں کتب احادیث میں بکثرت روایات موجود ہیں، (دیکھیے بخاری ج ۲ کتاب الفتن و دیگر کتب) انھیں احادیث کو بنیاد بنا کر علمائے اہلِ سنّت نے حاکمِ وقت کے خلاف خروج کو ناجائز قرار دیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے مسلک اہل سنّت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

کان المشھور من مذھب اھل السنۃ	اہل سنت کا مشہور مسلک ہے کہ وہ حاکم کے
انھم لایرون الخروج علی الائمۃ وقتالھم	خلاف خروج کرنے اور ان کے خلاف تلوار
بالسیف وان کان فیھم ظلم کما دلت	اٹھانے کو جائز نہیں سمجھتے اگر وہ ظالم بھی ہوں
علی ذالک الاحادیث الصحیحۃ المستفیضۃ	اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث صحیحہ
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لأن الفساد	مستفیضہ دلالت کرتی ہیں کیونکہ ان کے ساتھ
فی القتال والفتنۃ اعظم من الفساد الحاصل	قتال کرنے میں جو فتنہ و فساد ہے وہ اس کہیں
بظلمھم بدون القتال۔ (منہاج السنۃ ۲/۸۷)	بڑھ کر ہے جو بغیر قتال کے ان کے ظلم کی وجہ سے پیدا ہو۔

شاہ ولی اللہ دہلوی صاحب لکھتے ہیں:

"چوں بیعت برائے شخصے منعقد شود و تسلّط او مستقر گشت اگر دیگرے بروے خروج نماید و قتال کند اورا می باید کشت افضل باشد از وے یا مساوی یا مفضول۔" (ازالۃ الخفا ج ۱ ص ۱۳۸)

مطلوب نظام کی تبدیلی ہے، محض ہاتھ کی تبدیلی سے معاشرہ میں کوئی خوش گوار اثر رونما نہیں ہوگا چنانچہ مولانا کہتے ہیں کہ "غیر صالح اور غیر موزوں معاشرے میں جب کوئی بادشاہ نمودار ہوتا ہے تو بسا اوقات وہ متقی اور خدا ترس ہوتا ہے تاہم استبداد اور مطلق العنانی سے وہ باز نہیں آتا، کیونکہ معاشرہ خود اس کی اہلیت نہیں رکھتا اور اپنی آزادی کو قربان کر چکا ہوتا ہے[۸۱]"۔ البتہ اس کلیہ کا مصداق جن مثالوں کو بنایا گیا ہے وہ ایک طالب علم کے ذہن کو کھٹکتے ہیں۔ مولانا نے حضرت سلیمانؑ اور ذوالقرنینؑ کا تذکرہ بطور مثال کیا ہے اور یہ موقف اختیار کیا ہے کہ یہ دونوں صالح اور متقی بادشاہ تھے تاہم خود مختار، خود رائے اور مستبد تھے اور ان کے استبداد کا تذکرہ قرآن میں موجود ہے[۸۲]۔

مولانا فراہی کا یہ موقف محلّ نظر ہے کیونکہ انبیاء کرامؑ تو خلافت الٰہی کے اعلیٰ ترین نمائندہ اور اسلامی تعلیمات کا بہترین اسوہ تھے اور اسلامی نظام سیاست میں شورائیت، حرّیتِ رائے اور عوامی شراکت کا جو مقام ہے وہ قرآن کے کسی طالب علم سے مخفی نہیں★۔ پھر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ اگر بفرض محال حضرت سلیمانؑ مستبد اور خود مختار تھے اور قرآن میں ان کے سیاسی طریقۂ کار پر کوئی تنقید نہیں کی گئی ہے تو آج کے دور میں کوئی آمر، ڈکٹیٹر، فوجی حکمراں ان کی مثال کو اسوہ بناتے ہوئے خود مختاری اور استبدادِ فکر کے لیے جواز کیوں نہیں نکال سکتا اور وہ یہ توجیہ کیوں نہیں کرسکتا کہ ہمارا معاشرہ حریتِ فکر اور عادلانہ نظام کی اہلیت نہیں رکھتا اور کوئی بادشاہت یا آمریت ہی

★ اس بات کا تو شاید کوئی بھی قائل نہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی حکومت کی بنیاد "شورائیت، حریت رائے اور عوامی شراکت" پر تھی۔ ان کے بے مثل اقتدار کے پیش نظر مولانا فراہی نے ان کے خود مختار ہونے اور اپنے حکم اور فیصلوں کو بزور نافذ کرنے سے متعلق جو بات کہی ہے اس کی تائید امام ابن تیمیہ کے درج ذیل بیان سے بھی ہوتی ہے:

"فاما طاعۃ مثل طاعۃ سلیمانؑ فھذا لم یکن لغیر سلیمانؑ۔ ومحمد صلی اللہ علیہ وسلم أعطی أفضل فما أعطی سلیمانؑ فانہ ارسل الی الجن وامروا أن یومنوا ویطیعوہ فھو یدعوھم الی عبادۃ اللہ وطاعتہ، لا یامرھم بخدمتہ وقضاء حوائجہ کما کان سلیمانؑ یامرھم؛ ولا یقھرھم بالید کما کان سلیمانؑ یقھرھم، بل یفعل فیھم کما یفعل فی الانس فیجاھدھم الجن المومنون ویقیمون الحدود علیٰ منافقیھم فیتصرف فیھم تصرف العبد الرسول لا تصرف النبی الملک کما کان سلیمانؑ یتصرف فیھم (کتاب النبوات ص ۱۱۶) (مرتب)

اس کے حسب حال ہو سکتی ہے۔ اگر اس کی یہ توجیہ کوئی وزن رکھتی ہے اور اہلِ علم اس کی ہمنوائی کر بیٹھتے ہیں تو نظام خلافت کے احیاء کی کوشش کون کرے گا؟*

خلیفہ کے اوصاف

امام ماوردی اور متعدد فقہاء نے خلافت کے بنیادی اوصاف کے ساتھ قوتِ اخذ و استنباط اور اجتہادی صلاحیت کو ناگزیر قرار دیا ہے۔ ابن المقفع (م ۱۳۹ھ) نے اپنے دور کے خلیفہ کو اس بات کے لیے تیار کرنے کی کوشش کی کہ وہ مختلف معاملات میں خود اجتہاد رائے سے کام لے اور فقہاء کی انفرادی رائے کے اظہار پر پابندی لگا دے۔ دراصل اسے اندیشہ تھا کہ فقہائے اسلام حکومت کے اقدامات کے خلاف فتویٰ نہ دینے لگیں اور اس طرح حکومت کا رعب و دبدبہ عوام کے دلوں سے اٹھ جائے مگر گیمبٹن کے بقول ابن المقفع کا یہ نظریہ اسلام کی تاریخ میں مقبول نہ ہو سکا۔[۵۳]

ابن خلدون نے خلافت کے لیے چار شرطیں ضروری قرار دی ہیں: (۱) احکامات الٰہیہ کا علم (۲) محرّمات و منکرات سے اجتناب کرنا اور عادل ہونا (۳) کفایت یعنی حدود و تعزیرات کی تنفیذ کی جرأت، جنگوں کا تجربہ، سیاست کی گتھیوں کو سلجھانے کی صلاحیت اور عوامی مفادات و مصالح کی نگہداشت کا سلیقہ (۴) اعضاء و حواس کی سلامتی[۵۴]۔ متعدد مصنفین اور فقہاء نے قرشیت کی شرط بھی عائد کی ہے مگر ابن خلدون کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔[۵۵]

مولانا فراہی کے نزدیک خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام جزئیات و تفصیلات کا علم رکھتا ہو البتہ اسے حق اور اصلح و مناسب تر اقدامات اور تجاویز سے آگاہ ہونا چاہیے۔ اسے دوسرے شہریوں کی نسبت دورِ جدید کے مفادات و مصالح کا زیادہ علم ہو اور اوقات کو غنیمت جان کر اقدام کرے۔

---

* اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اہلِ علم اصلاح معاشرہ کے فرضِ منصبی سے سبکدوش ہو جائیں۔ اصلاح معاشرہ کا فریضہ تو اپنی جگہ پر قائم ہے۔ معاشرہ صالح بن جائے گا تو وہ خود بخود صلح و تقویٰ کی روش اپنا کر صالح انقلاب لا سکتا ہے۔ (مرتب)

مولانا فراہی نے خلیفہ کے لیے دوسری شرط تقویٰ کی رکھی ہے[۵۶] کیونکہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ معزز و مکرم وہ ہے جو سب سے زیادہ خدا ترس ہے۔ اور جو شخص تقویٰ اور خشیت سے معمور ہوگا اور خدا ترسی و خدا خوفی جس کی متاعِ حیات ہوگی وہ حقائق سے زیادہ آگاہ بھی ہوگا۔ مولانا فراہی نے مندرجہ قرآنی آیت سے یہ استشہاد کیا ہے کہ علم، خشیت اور حقائق سے آگاہی لازم و ملزوم ہیں:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ — حقیقت یہ ہے کہ اللہ کے بندوں میں سے صرف علم رکھنے والے لوگ ہی اس سے ڈرتے ہیں
(فاطر: ۲۸)

مولانا کا کہنا ہے کہ خلیفہ کو قوی العزم، متوکل علی اللہ اور جری ہونا چاہیے تاکہ حق کی حمایت اور تنفیذ میں وہ کسی قسم کے تردّد و تذبذب سے کام نہ لے۔ مولانا فراہی کے نزدیک اسے متواضع، خاکسار اور طلبِ ریاست سے بہت دور ہونا چاہیے البتہ جب خلافت کی ذمہ داری اس پر ڈال دی جائے تو عدل و قسط کے قیام کے لیے وہ یکسو ہو جائے اور لوگوں سے خوش گمانی رکھتے ہوئے ان سے مشورے طلب کرتا رہے۔ اربابِ دانش کے افکار و آراء سے استفادہ کرے اور جب حق کا پہلو اس پر روشن ہو جائے تو کوئی طاقت اس سے پھیر نہ سکے۔

مولانا کا استدلال یہ ہے کہ طلبِ ریاست کی خواہش اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان اپنی رائے کو سب پر مقدم سمجھنے لگتا اور اپنی ذات کو سب سے زیادہ با صلاحیت اور تجربہ کار پاتا ہے اور یہ نتیجہ ہے خدا خوفی اور تقویٰ کی کمی کا۔ اس لیے مولانا کے نزدیک خلیفہ کے لیے سب سے بنیادی اور اہم وصف تقویٰ میں افضلیت ہے۔[۵۷]

مولانا کے ان افکار کا تجزیہ بتاتا ہے کہ قرآن کی روح ان کی سیاسی فکر پر حاوی ہے۔ گرچہ انھوں نے مغربی مصنفین و مفکرینِ سیاست اور مسلم علماء سے بھی استفادہ کیا تھا جس کا ثبوت ان کی تحریروں میں ان عالمانِ سیاست کے جابجا حوالے ہیں۔ تاہم چونکہ مولانا کے یہاں تخلیقی رجحان پایا جاتا ہے اور تقلید کی بجائے اجتہاد کی راہ پر وہ گامزن نظر آتے ہیں اس لیے حاکمیت و خلافت کے مروّج نظریات میں آپ نے کچھ اضافہ بھی کیا ہے اور کچھ نئے قندیل بھی روشن کیے ہیں جن کی روشنی میں مفکرینِ سیاست چند منازل مزید طے کر سکتے ہیں۔

تعلیقات وحواشی

۱ مثال کے طور پر قرآن پاک کی مندرجہ ذیل آیات کا مطالعہ کیجئے: مائدہ ۴۴، اعراف ۳، ۵۴، بنی اسرائیل ۱۱۱، آل عمران ۲۶، الناس ۱-۳، یوسف ۴۰

مولانا مودودی نے آخر الذکر آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ یا قرینہ موجود نہیں ہے جس کی بنا پر اس حاکمیت کو کائناتی حاکمیت (UNIVERSAL SOVEREIGNTY) کے مفہوم میں مقید کر دیا جائے۔ دیکھئے "اسلامی ریاست" لاہور ۱۹۸۶ء، ص ۳۶۵

۲ قرآن کریم، ہود ۱۰۷

۳ قرآن کریم، الانبیاء ۲۳

۴ قرآن کریم، المومنون ۸۸

۵ نفس مصدر

۶ قرآن کریم، الحشر ۲۳

۷ قرآن کریم، نور ۵۵، بقرہ ۳۰

۸ قرآن کریم، النساء ۶۵، الاحزاب ۳۶۔ مولانا مودودیؒ (تفہیم القرآن جلد اول ص ۶۲) نے خلیفہ کی تشریح یوں کی ہے کہ جو کسی کی ملک میں اس کے تفویض کردہ اختیارات اس کے نائب کی حیثیت سے استعمال کرے۔ خلیفہ مالک نہیں ہوتا بلکہ اصل مالک کا نائب ہوتا ہے۔ اس کے اختیارات ذاتی نہیں ہوتے بلکہ مالک کے عطا کردہ ہوتے ہیں۔ وہ اپنے منشا کے مطابق کام کرنے کا حق نہیں رکھتا بلکہ اس کا کام مالک کے منشا کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ اگر وہ خود اپنے آپ کو مالک سمجھ بیٹھے اور تفویض کردہ اختیارات کو من مانے طریقے سے استعمال کرنے لگے یا اصل مالک کے سوا کسی اور کو مالک تسلیم کر کے اس کے منشا کی پیروی اور اس کے احکام کی پیروی کرنے لگے تو یہ سب غداری اور بغاوت کے افعال ہوں گے۔

۹ 'Above or Superior to all others, the greatest and Supreme in power rank or authority '

Webster : New World & Dictionary of the American Language, College Edition, World Publishing Co. New York, 1960, p.1395

۱۰ Johannes Mattern, Concept of State ' Sovereignty ' and International Law Johns Hopkins Press Baltimore 1928 p.1

۱۱ Bernard Crick. ' Sovereignty ' International Encyclopaedia of the Social Sciences, Macmillan Co. New York Vol.15,p.79

۱۲ جونس مارٹن، محولہ بالا، ص ۲

۱۳ George G.E. Catlin, ' Hobbes,Thomas' , Encyclopaedia of the Social Sciences, Vol. 7, p. 394

۱۴ جونس مارٹن، محولہ بالا، ص ۱۳-۱۴، نیز دیکھئے:

Ilyas Ahmad, Sovereignity : Islamic and Modern, The Allies Book Corp. Karachi, 1965 p. 69

Su Ching Chen Recent Theories of Sovereignity, Lingnan University Book Store, Cauton, 1928 p.p. 13 - 15

۱۵ سوچنگ چین، محولہ بالا، ص ۱۴

۱۶ برنارڈ کرک، محولہ بالا، ص ۷۹، سوچنگ چین، محولہ بالا، ص ۱۵، الیاس احمد، محولہ بالا، ص ۶۹۔

۱۷ جونس مارٹن، محولہ بالا، ص ۱۵-۱۷، الیاس احمد، محولہ بالا، ص ۱۳۵-۱۳۷۔

۱۸ نفس مصدر، ص ۱۷۔ جان لاک کے الفاظ میں ریاست کی ذمہ داری یہ ٹھہری کہ عوام کی ایک امانت TRUST یا AGENT کے طور پر انتظامی امور کی نگہداشت کرے۔

۱۹ Robert Derathe, ' Rousseau, Jean Jaques ', International Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 13 p. 567

۲۰؎ جونس مارٹن، محوّلہ بالا، ص ۱۸-۱۹، رابرٹ دراتھی، محوّلہ بالا، ص ۵۶۸

۲۱؎ رابرٹ دراتھی، محوّلہ بالا، ص ۵۶۸

۲۲؎ H.L.A. Hart, ' Austin John ' International Encyclopaedia of the Social Sciences, New York, 1968, Vol I, p. 471

۲۳؎ نفس مصدر، ص ۴۷۱، جونس مارٹن، محوّلہ بالا، ص ۴۷

۲۴؎ نفس مصدر، ص ۴۷۱

۲۵؎ جونس مارٹن، محوّلہ بالا، ص ۴۹-۵۱

۲۶؎ برنارڈ کرک، محوّلہ بالا، ص ۸۰-۸۱، ایچ۔ ایل۔ اے۔ ہارٹ۔ محوّلہ بالا، ص ۲۷۱-۲۷۲،
جونس مارٹن، محوّلہ بالا، ص ۴۷-۵۱

۲۷؎ جونس مارٹن، محوّلہ بالا، ص ۱۱۰-۱۱۷

۲۸؎ Charles Eisenmann, ' Duguit, Leon ', International Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 4 p. 306

۲۹؎ نفس مصدر ص ۳۰۶

۳۰؎ نفس مصدر، ص ۳۰۶-۳۰۷

۳۱؎ نفس مصدر، ص ۳۰۶-۳۰۷

۳۲؎ الیاس احمد، محوّلہ بالا ص ۳۶۵-۳۶۸

۳۳؎ Herbert A. Deane, ' Laski, ' Harold J.,' International Encyclopaedia of the Social Sciences, 1968, Vol. 9 p.p. 31-32

See also the following works by Laski. A Grammar of Politics, ed. 5. Allen and Unwin London, 1967 : Authority in the Modern State, Archon Books, Hamden. C.T., 1968 : The Foundation of Sovereignity and Other Essays, Harcourt Brace and Co., New York, 1921

۳۴؎ ابن ابی الربیع، سلوک المالک فی تدبیر الممالک، کردستان پریس، جمالیہ، مصر، ۱۳۲۹ھ، ص ۷۹۔

۳۵؎ نفس مصدر، ص ۸۰۔ یہاں یہ نکتہ دلچسپ ہے کہ افلاطون سے لے کر موجودہ دور تک تمام مفکرین سیاست نے ریاست کے عضوی نظریہ کی تائید و حمایت کی ہے — ORGANIC THEORY OF STATE کا مطلب یہ ہے کہ فرد سماجی و سیاسی تنظیمیت کا ایک ناگزیر جزء ہے۔ تاہم ابن ابی الربیع شاید پہلا مفکر ہے جس نے اتنی صراحت اور وضاحت سے اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

۳۶؎ نفس مصدر، ص ۸۔ مصنف وحدتِ حاکمیت کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:
"اللہ نے انسان کی تخلیق کی ہے، اسے اخلاق و اخلاص کی دولت ودیعت کی ہے، فطری ذہانت اور عقلی حس سے مزین کیا ہے تاکہ دنیا کی اصلاح کرے، مذہبی قیادت کا فریضہ انجام دے، ظلم و استبداد سے عوام کا تحفظ کرے تاکہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں اور ایک ریاست کے اندر ایک حکمراں کے زیر حکومت سرحدوں کی تنظیم و تشکیل کرے (ریاسۃ واحدۃ ورئیس واحد)"۔

۳۷؎ تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے:

P.K. Hitti, History of the Arabs p. 371 ; H. K. Sherwani, Studies in the Muslim Political Thought and Administration p.p. 84 - 85

۳۸؎ ابو نصر فارابی، السیاسۃ المدنیۃ، دائرۃ المعارف، حیدرآباد، ص ۴۲

۳۹؎ نفس مصدر، ص ۴۳

۴۰؎ لیکن یہ بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ تھامس ہابس اور فارابی کے نظریات معاہدہ عمرانی (THEORIES OF SOCIAL CONTRACT) میں کئی بنیادی فرق ہیں، مثال کے طور پر:
(الف) فارابی نے اس عمرانی معاہدہ کی بنیاد انسان کی نزاعی اور جنگ جویانہ جبلت پر رکھی ہے اور ہابس کے نزدیک انسانوں نے ایک دوسرے پر اعتماد نہ کرنے اور شک و شبہ میں مبتلا ہونے کی وجہ سے یہ معاہدہ کیا۔

(ب) فارابی جملہ حقوق و اختیارات کو ترک کر دینے کا قائل نہیں ہے بلکہ اپنے حقوق کے صرف ایک حصہ سے دست برداری پر اس کا عقیدہ ہے مزید برآں وہ کسی شخصی حکومت کی حمایت نہیں کرتا بلکہ ایک مرکزی حکومت کے استحکام پر زور صرف کرتا ہے جو مطلق العنان نہیں بلکہ مختلف بندشوں میں جکڑی ہوئی ہے۔ جب کہ ہابس کا نظریہ ایک کلّیت پسندانہ آمر حکومت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہ فرق دونوں مفکّروں کے ذاتی عقائد و رجحانات اور دونوں کے سیاسی حالات کے باعث پیدا ہوا ہے۔

(ج) فارابی حصول سعادت اور قیام انصاف کے لیے اس معاہدہ کو ناگزیر قرار دیتا ہے گویا کہ موہوم خطرات، جن کے خوف سے انسانوں نے معاہدہ کیا ہے خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں جب کہ ہابس اس اجتماع و معاہدہ کی بنیاد ہی بیرونی دشمن کے حملے پر رکھتا ہے۔

(د) ہابس کے نزدیک معاہدۂ عمرانی میں شرکت رضامندی سے بھی ہو سکتی ہے اور جبر سے بھی، لیکن دونوں ہی صورتوں میں معاہدہ ناقابل تنسیخ ہوتا ہے، جب کہ فارابی کا معاہدہ رضا و رغبت پر مبنی ہے گرچہ المدینۃ الفاضلۃ کے بجائے وہ مدینۃ التغلّب کا بھی قائل ہے۔

۴۱ ابونصر فارابی، السیاسۃ المدنیۃ، محوّلہ بالا، ص ۵۴

۴۲ فارابی نے مندرجہ ذیل بارہ صفات مقتدر اعلیٰ کے ناگزیر قرار دی ہیں:

۱۔ جسمانی لحاظ سے بے عیب ہو، اور اس میں کوئی نقص نہ ہو۔

۲۔ ذکی اور عاقل ہو۔

۳۔ قوت بیان اتنی عمدہ ہو کہ جو کچھ کہے اس کا نقشہ مخاطب کے سامنے کھینچ کر رکھ دے۔

۴۔ بہت کم بحث و مباحثہ سے بھی چیزوں کی گہرائی میں پہونچنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

۵۔ قوت حافظہ اچھی ہو۔

۶۔ حسب خواہش لوگوں پر علم کے لیے اپنی محبت واضح کر سکے۔

۷۔ لہو و لعب سے گریزاں ہو۔

۸۔ خواہشاتِ نفس پر قابو رکھتا ہو خاص طور پر اکل و شرب اور جسمانی و جنسی تعلقات پر اسے

مکمل گرفت ہو۔

۹۔ سچ سے محبت کرتا ہو اور جھوٹ سے نفرت۔

۱۰۔ وسیع القلب ہو، عدل و انصاف کا عاشق ہو اور ظلم و استحصال سے متنفر۔

۱۱۔ جسے درست سمجھتا ہو اسے بلاخوف نافذ کر سکے اور

۱۲۔ دولت وافرہ رکھتا ہو اور اس کا خزانہ آباد ہو۔

۴۳ فارابی کا یہ مصالحتی فارمولہ دراصل افلاطون کی اُس متبادل تجویز سے متاثر ہے جو اس نے فلسفی بادشاہ کی عدم موجودگی میں پیش کی ہے اگر دونوں کے افکار و نظریات کا تقابل کیا جائے تو دلچسپ حقائق سامنے آ سکتے ہیں۔

۴۴ عبدالرحمٰن ابن خلدون، مقدمہ، المکتبۃ التجاریۃ، قاہرہ، ص ۴۱-۴۲

۴۵ نفس مصدر، ص ۴۳-۴۴

۴۶ نفس مصدر، ص ۱۵۴

۴۷ نفس مصدر، ص ۱۶۶

۴۸ نفس مصدر، ص ۱۵۳، ۱۶۷، ۱۳۹

۴۹ نفس مصدر، ص ۲۰۲ - ۲۰۳

۵۰ نفس مصدر، ص ۱۶۶

۵۱ مولانا حمید الدین فراہی اعظم گڑھ صوبہ اتر پردیش کے ایک گاؤں پھریہا میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد علامہ شبلی نعمانی، ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی، اور علامہ فیض الحسن سہارنپوری سے مشرقی علوم کا درس لیا۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں داخل ہوئے تو ٹامس آرنلڈ سے فلسفۂ جدیدہ کی تعلیم حاصل کی اور جوزف ہارویز سے عبرانی زبان سیکھی پھر بعض اسباب کی وجہ سے علی گڑھ چھوڑنا پڑا تو الٰہ آباد یونیورسٹی سے بی۔ اے کی ڈگری لی۔ بعد میں جامعہ عثمانیہ حیدرآباد، دارالمصنفین اعظم گڑھ اور مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اعظم گڑھ سے مختلف مراحل میں وابستہ رہے۔ آپ نے عربی و فارسی میں شاعری بھی کی اور چالیس بیالیس سال تک مسلسل قرآن پر غور و فکر کے بعد قرآن فہمی کے اصول دریافت کیے اور ایک بے مثل تفسیر لکھی جس کے بعض

اجزا و تفسیر نظام القرآن کی صورت میں طبع ہو چکے ہیں۔ فراہی مبادیٔ فہم قرآن کی تدریس و تعلیم میں مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اور جامعۃ الفلاح بلریا گنج دو معروف دینی اداروں نے بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے انہی اصولوں کو سامنے رکھ کر قرآن پاک کی مکمل تفسیر بھی لکھی جو نو ضخیم جلدوں میں ہند و پاک دونوں ملکوں سے طبع ہو کر اہلِ علم سے خراجِ تحسین وصول کر چکی ہے۔

۵۲ے مولانا فراہی کے بارے میں مولانا امین احسن اصلاحی کا بیان ہے کہ گرچہ انھوں نے عملی سیاست میں حصّہ نہ لیا لیکن اصلاحِ امت کے لیے ان کا ایک سوچا سمجھا طریقہ کار تھا جسے انھوں نے اپنا رکھا تھا۔ وہ پہلے علمار کی اصلاح کرنا چاہتے تھے اور اُن کی اس اصلاح کو امت کی اصلاح کا ذریعہ بنانا چاہتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ مولانا فراہی نے ذریعۂ اظہار عربی زبان کو بنایا تاکہ مسلم ممالک کے ایک بڑے حصہ کو متاثر کر سکیں۔

۵۳ے عبدالحمید الفراہی، فی ملکوت اللہ، دائرہ حمیدیہ اعظم گڑھ، ۱۳۹۱ھ، ص ۳

۵۴ے نفس مصدر، ص ۴

۵۵ے نفس مصدر، ص ۴ - ۵

۵۶ے نفس مصدر، ص ۶ - ۷

۵۷ے نفس مصدر، ص ۱۷ - ۱۹

۵۸ے نفس مصدر، ص ۲۰ - ۲۱

۵۹ے نفس مصدر، ص ۳۲

۶۰ے ابن خلدون، مقدّمہ، محوّلہ بالا، ص ۱۹۰ - ۱۹۱

۶۱ے القرآن الکریم، بقرہ ۱۰۰

۶۲ے عبدالحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، محوّلہ بالا، افادات ص ۳۰ - ۳۱

۶۳ے نفس مصدر، ص ۳۰ - ۳۱ کا اصل متن۔

۶۴ے نفس مصدر، ص ۳۲

۶۵ے نفس مصدر، ص ۳۲

۶۶ے سورہ احزاب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور

پہاڑوں پر پیش کیا تھا مگر انھوں نے اس کا بار اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے، اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ بے شک وہ ظالم اور انجام سے بے خبر نکلا۔" (۷۲)

اس آیت میں بارِ امانت سے مراد اختیار FREEDOM OF CHOICE اور ذمہ داری و جواب دہی RESPONSIBLITY ہے۔ (مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست، محوّلہ بالا، ص ۲۰۳)

۶۷ے قرآن کریم، نور ۵۵

۶۸ے دیکھیے، مولانا مودودی، اسلامی ریاست، محوّلہ بالا، ص ۱۴۰

۶۹ے عبدالقاہر بغدادی، اصول الدین، استنبول، ۱۹۲۶ء، ص ۲۷۱

۷۰ے ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیۃ

۷۱ے امام الحرمین الجوینی، غیاث الامم، مرتب مصطفیٰ حلمی، اسکندریہ، ۱۹۷۹م، ص ۱۵

۷۲ے عبدالقاہر البغدادی، اصول الدین، محوّلہ بالا، ص ۲۷۲

۷۳ے ابن تیمیہ، السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ، مرتب علی المغربی، کویت، ۱۹۸۶م، ص ۲۳

۷۴ے تفتازانی، شرح المقاصد، لاہور، ۱۹۸۱ء جلد دوم ص ۲۷۲

۷۵ے عضد الدین الایجی، المواقف، بیروت، ۱۹۷۹م، ص ۳۹۵

۷۶ے ابن خلدون، مقدّمہ، محوّلہ بالا، ص ۳۸، ۴۷ - ۴۸، ۲۷۷، ۳۳۷

۷۷ے شاہ ولی اللہ، إزالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء، جلد اول، ص ۲۸

۷۸ے عبدالحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، محوّلہ بالا، ص ۲۳ - ۲۵

۷۹ے نفس مصدر، ص ۲۵

۸۰ے نفس مصدر، ص ۲۶

۸۱ے نفس مصدر، ص ۲۶ - ۲۷

۸۲ے نفس مصدر، ص ۲۷

۸۳ے Lambton, A.K.S., 'KHALIFAH in Political Theory', Encyclopaedia of Islam

۸۴ ابن خلدون، مقدمہ، محوّلہ بالا، ص ۱۹۳

۸۵ نفس مصدر، ص ۱۹۵ - ۱۹۶

۸۶ قرآن کریم، حجرات ۱۳

۸۷ عبدالحمید فراہی، فی ملکوت اللہ، محوّلہ بالا، ص ۲۹ - ۳۰

۸۸ مثال کے طور پر فی ملکوت اللہ ص ۴۶ پر اشتراکیت پر گفتگو کی ہے اور افلاطون اور دوسرے یونانی مفکرّین کے نظریات پر تنقید کرتے ہوئے اشتراکیت کو خلافِ فطرت، خلافِ عقل اور ناقابلِ عمل قرار دیا ہے، اور قرآن کے صحیح نقطۂ نظر کی طرف اشارے کیے ہیں۔